المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
عمادة البحث العلمي
رقم الإصدار «٢٠٢»

سلسلة الرسائل الجامعية (١٦٠)

مشكل القرآن الكريم
في تفسير ابن عاشور

تأليف

الدكتور / علي بن عبد الله بن حمد السكاكر
عضو هيئة التدريس بالجامعة الإسلامية

الجزء الأول

الطبعة الأولى
١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
٣٢
عمادة البحث العلمي

رقم الإصدار: (٢٠٢)

سلسلة الكتب والرسائل الجامعية (١٦٠)

مشكل القرآن الكريم في تفسير ابن عاشور

جمعاً ودراسة

تأليف

الدكتور/ علي بن عبد الله بن حَمد السكاكر

عضو هيئة التدريس بالجامعة الإسلاميَّة

الجزء الأول

الطبعة الأولى

١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م

ح الجامعة الإسلاميّة ١٤٣٧هـ

فهرس مكتبة الملك فهد الوطنيّة أثناء النشر

السكاكر، علي بن عبدالله بن حمد

مشكل القرآن الكريم في تفسير ابن عاشور. / علي بن عبدالله بن حمد السكاكر- المدينة المنورة، ١٤٣٧هـ

٢مج.

ص، سم

ردمك: ٩ - ٩٢٣ - ٠٢ - ٩٩٦٠ - (مجموعة)

٧ - ٩٢٤ - ٠٢ - ٩٩٦٠ - (ج١)

١- القرآن - المحكم والمتشابه أ. العنوان

ديوي ٢٢٦،٦٣ ١٤٣٧/١٦٥

رقم الإيداع: ١٤٣٧/١٦٥

ردمك: ٩ - ٩٢٣ - ٠٢ - ٩٩٦٠ - (مجموعة)

٧ - ٩٢٤ - ٠٢ - ٩٩٦٠ - (ج١)

أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه نوقشت في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

وحصلت على تقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة معالي مدير الجامعة الإسلاميّة

الحمد لله وليّ كل نعمة، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين.. وبعد:

فتأصيلًا للدور العلميّ الذي تقوم به الجامعة الإسلاميّة، وتحقيقًا لرؤيتها بأن تكون منارة إسلاميّة عالميّة رائدة في المعرفة والتنمية؛ تتوالى هذه الإصدارات العلميّة من رسائل وبحوث، لتكون مبادرات معرفيّة متميِّزة، تُثري التميّز البحثيّ، وتُسهم في بناء مجتمع المعرفة المتجدد في كافّة الميادين.

ويبقى الدعاء لهذه الجهود بالتوفيق في الارتقاء بمستوى مخرجات البحث العلميّ بالجامعة كمًّا ونوعًا، وتوفير بيئة بحثيّة محفّزة؛ تكون رافدًا ومنهلًا لنشر العلم النافع، بما يتوافق مع شرف المكان والمكانة لهذه الجامعة الرائدة.

مدير الجامعة الإسلاميَّة

د/ حاتم بن حسن المرزوقي

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران:١٠٢].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء:١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [الأحزاب:٧٠-٧١].

أما بعد..

فقد كثر التدوين وشاع التأليف في التفسير وتعددت اهتمامات العلماء بالقرآن وعلومه، وتنوعت مصنفاتهم فيه، فمنهم الجامع للأحاديث الواردة في التفسير، ومنهم المفسِّر لآيات القرآن، وبيان ما استُشكل منها، وعُني فريق ثالث بأسانيد التفسير، وتمييز صحيحها من سقيمها، بينما انبرى فريق رابع للذب عن حياض هذا الكتاب، والمنافحة عن تشريعاته ...

فهذا وغيره يُظهر بجلاء ووضوح اهتمام علماء المسلمين بتعظيم كتاب ربهم، وشدة عنايتهم به، ودفاعهم عنه، ولا سيما عندما تتأكد الحاجة إلى ذلك.

فعندما كثر الطاعنون في الكتاب، والمتبعون لما تشابه منه، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، مُدْلينَ في ذلك بعلل رديئة، وشبهات باطلة[١] انبرى لهم حرَّاس الشريعة، وأمناء المِلَّة، وعلماء الأمة، فأزالوا الشكوك، وأبطلوا الشبهات، وبينوا المتشابهات، وأوضحوا المستشكلات[٢].

ولئن كانت هذه بداية التأليف في موضوع المشكل، فإن الأمر بعد ذلك صار أعمَّ وأشمل، إذ قصد المؤلفون فيه بالإضافة إلى ذلك بيان ما يشكل فهمه من النصوص، أو تُتَوَهَّمُ استحالته، أو معارضته لغيره، وهو ما وقع شيءٌ منه للصحابة ﷺ، لكنَّه سرعان ما يزول بعرضه على النبي ﷺ، حيث يجيبهم عما سألوا، ويدفع عنهم ما استشكلوا[٣]، ومن ذلك:

ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ، قال: لَمَّا نزلت: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام:٨٢] شقَّ ذلك على المسلمين، فقالوا: يا رسول الله، أيُّنَا لا يظلم نفسه؟ قال: (ليس ذلك، إنما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ۝١٣﴾ [لقمان:١٣])[٤].

---

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (٢٢).

(٢) ينظر: الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد، حيث عقد أول باب فيه بعنوان: باب بيان ما ضلت فيه الزنادقة من متشابه القرآن، وينظر: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق (١/١٦٤).

(٤) أخرجه البخاري (٣/١٢٦٢ح٣٢٤٦)، ومسلم (٢/٥٠٢ح١٢٤).

وأخرج البخاري ومسلم أيضاً من حديث أنس بن مالك ﷺ : أن رجلاً قال: يا نبي الله، كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال: (أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟) قال قتادة[1]: بلى وعزَّة ربنا[2].

ولَمَّا توفي النبي ﷺ، وانقرض ذلك الجيل -الذي قلَّ عنده استشكال النصوص، لسلامة قصده، وصحة فهمه، ووضوح الخطاب لديه- كثر السؤال عن المشكل واشتدت الحاجة إلى بيانه وكشفه، وهكذا كلما بعد الناس أو الزمان عن آثار النبوة، وانتشر الجهل وقلَّ العلم، وظهرت الأهواء، عظمت الحاجة إلى بيان المشكل وكشفه[3].

ثم إن الناس تختلف مداركهم وأفهامهم وآراؤهم، ولا سيما في ما يتعلق بالأمور الدينية والغيبية لقصور علم الناس في جانب علم الله تعالى وحكمته، ولهذا كان في القرآن آيات كثيرة يستشكلها كثير من الناس، وكذلك استشكل كثير من الناس بعضًا من الأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ، التي روى بعضها كبار الصحابة، أو عدد منهم، وبهذا يتبين أن استشكال النص لا يعني بطلانه.

---

(١) هو قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز السدوسي البصري الضرير، حافظ العصر، وقدوة المفسرين والمحدثين، تابعي، وعالم كبير، وكان إماماً في النسب، ورأساً في العربية واللغة وأيام العرب، توفي -رحمه الله- بواسط في الطاعون سنة (١١٧هـ)، وقيل سنة (١١٨هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (٥/٢٦٩)، وتذكرة الحفاظ (١/١٢٢)، والعبر (١/١١٢)، وشذرات الذهب لابن العماد (١/١٥٣).

(٢) أخرجه البخاري (٤/١٧٨٤ح٤٤٨٢)، ومسلم (١٧/١٥٤ح٢٨٠٦).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (١٧/٣٠٧).

ووجود النصوص التي يستشكل ظاهرها إنما هو لحكمة بالغة، وأمر مقصود شرعاً؛ ليبلو الله تعالى ما في النفوس، ويمتحن ما في الصدور، وييسر للعلماء أبواباً من الاجتهاد، والجهاد يرفعهم الله بها درجات[١].

ومن هنا اهتم العلماء بجمع النصوص المشكلة في كتاب الله تعالى، ودفع الإشكال عنها[٢].

ولا يخفى على أهل العلم عموماً وأهل التفسير خصوصاً أن كتاب "التحرير والتنوير" للإمام الطاهر ابن عاشور قد تميز عن غيره من التفاسير المتأخرة بميزات، ويدل على ذلك إمامة مصنفه، وسعة أفقه، وكثرة معارفه، وإن تأخرت طبقة مؤلفه فقد أتيح لصاحبه الاستفادة من تراث وجهود العلماء قبله، فقد عكف -رحمه الله- على هذا التراث فدرسه واستوعبه، ولذلك استطاع أن يضيف ويجدد في هذا الفن، مع سيره على سنن من سبقه، وسلوكه جادة العلماء قبله.

فلأجل هذا بدا لي أن أسهم بجهد متواضع في هذا الجانب، وذلك من خلال جمع ودراسة "مشكل القرآن" عند الطاهر ابن عاشور، وسميته: «مشكل القرآن الكريم في تفسير ابن عاشور – جمعاً ودراسة».

أسباب اختيار الموضوع:

لا يخفى ما لهذا الموضوع من الأهمية، وقد دفعني لاختياره، وقوى عزيمتي لدراسته أسباب كثيرة منها:

---

(١) ينظر: الأنوار الكاشفة لعبدالرحمن المعلمي اليماني (ص٢٢٣).

(٢) ينظر على سبيل المثال: مشكل القرآن لابن قتيبة، وتفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء لابن تيمية، ودفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب للشنقيطي.

١- أنه متعلق بأصل من أصول الدين، وهو هذا الكتاب العظيم، فيُسهم في إزالة ما استُشكل من آياته.

٢- أن الطاهر ابن عاشور أولى مشكل القرآن الاهتمام والعناية، وطول النفس في دراسته، والجواب عن إشكالاته.

٣- أن المتأمل في استشكالات الطاهر يجدها في الغالب هي استشكالات للمفسرين نقلها الطاهر عنهم، ومن جملة المفسرين: من كان له اهتمام بالتفسير من الصحابة الكرام كعمر، وابن عباس رضي الله عنهم، ثم من أتى بعدهم كالطبري، وابن العربي، والقرطبي. وكثيراً ما يقول: وهذا استشكله جمع من المفسرين، أو: أشكل على المفسرين هذا القول، أو: هذه الآية قد عدت من المشكل في القرآن.

٤- أن الغالب والأكثر في استشكالات الإمام الطاهر لها مكانتها وقوتها، بحكم أنه اطلع على كتب التفاسير التي سبقته، وكذلك لم يجعل كل مشكل معتبراً إلا ما كان له حظ من النظر.

٥- الدرجة العليّة، والمكانة السنية، للإمام الطاهر بين علماء التفسير، وما حظي به كتابه من قبول واهتمام.

٦- أن الإشكال الطارئ على قارئ القرآن قد يحول بينه وبين التدبر للآيات، وقد أمر الله تعالى بتدبر القرآن: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء:٨٢]، وقال تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [ص:٢٩]، وقال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾ [محمد:٢٤].

٧- أن التدبر لا يمكن إلا بفهم المعاني، وفهم المعاني هو غاية علم التفسير، ومن هنا وجب الاعتناء بهذا العلم؛ إذ هو أحدُ فروع علم التفسير[١].

٨- التعرف على أسباب وأنواع المشكل القرآني، وكذلك التعرف على طرق دفع المشكل فتسلك وتتبع.

٩- أنَّ دراسة هذا العلم سبيلٌ إلى زيادة الإيمان؛ لأن النفس تطمئن إلى معاني كتاب الله تعالى، وأنها حقٌ لا اختلاف فيها ولا تضاد.

١٠- أنَّ في دراسة هذا العلم ردّاً على الزنادقة، كما فعل الإمام أحمد -رحمه الله- في كتابه (الرد على الزنادقة والجهمية)؛ حيث قام -في صدر كتابه هذا- بالجمع والتأليف بين آيات ادّعى هؤلاء الزنادقة التعارض بينها[٢]، وكذلك فعل ابن قتيبة[٣] في (تأويل مشكل القرآن)، واقتفى أثرهما أبو الحسين المَلَطي[٤] في كتابه: (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع)،

---

(١) ينظر: أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم، للدكتور مساعد الطيار (ص٩٣).

(٢) ينظر: الرد على الزنادقة والجهمية، للإمام أحمد بن حنبل (ص٥-١٩).

(٣) هو أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدِّينَوَري، الإمام النحوي اللغوي، صاحب التصانيف النافعة، توفي سنة (٢٧٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج١٣/ص٢٩٦)، وشذرات الذهب (ج٣/ص٣١٨).

(٤) هو محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين الملطي الشافعي، فقيه مقرئ متقن ثقة، وصف بأنه كثير التصنيف، وله قصيدة عارض بها قصيدة الخاقاني في التجويد، وله (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع)، توفي سنة (٣٧٧هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (ج٣/ص٧٧)، وغاية النهاية (ج٢/ص٦٧).

الذي نقل فيه عن مقاتل بن سليمان[١] عدداً من الصفحات، فيها عدد من الأجوبة، عمَّا ادعت الزنادقة أنه من المتناقض، فشكّوا فيه، والعياذ بالله.

١١- أنَّ هذا العلم إظهارٌ لجانب من جوانب الإعجاز في القرآن الكريم.

١٢- أنَّ هذه الموضوعات إظهارٌ لنوع من أنواع جهاد العلماء، في الذب عن القرآن الكريم.

١٣- أنَّ الوصول إلى الحق مع وجود المشكل لابد أن يتخلله مزيد من الصعوبة والمشقة، وذلك يوجب مزيداً من الثواب للباحثين عن الحق في دفع ما استشكل من الآيات.

١٤- أنَّ دراسة هذا الموضوع بيانٌ وتعريفٌ بمؤلفات ومناهج الأئمة في هذا المضمار[٢].

فتعيّن لهذه الأسباب الاعتناء بهذا الموضوع.

---

(١) هو مقاتل بن سليمان البلخي، أبو الحسن، قال عبد الله بن المبارك عنه: ما أحسن تفسيره لو كان ثقة، وقال الذهبي عنه: كبير المفسرين، روى عن مجاهد، وعطاء، وعنه بقية بن الوليد، وعبد الرزاق، له (التفسير)، و(الأشباه والنظائر)، وكلاهما مطبوع، توفي سنة (١٥٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج٧/ص٢٠١)، وطبقات المفسرين للداودي (ج٢/ص٣٣٠).

(٢) مشكل القرآن الكريم للدكتور عبد الله المنصور (ص٢٣).

خطة البحث

يتكون هذا البحث من: مقدمة، وتمهيد، وستة فصول، وخاتمة، وفهارس، وذلك على النحو التالي:

المقدمة

وتشتمل على:

- أهمية الموضوع.
- أسباب اختياره.
- خطة البحث.
- المنهج المتبع في البحث.

التمهيد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ابن عاشور وتفسيره. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن عاشور.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب التحرير والتنوير، وبيان قيمته العلمية.

المبحث الثاني: منهج ابن عاشور في مشكل القرآن الكريم.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بعلم مشكل القرآن.

المطلب الثاني: ضابط المشكل عند ابن عاشور.

المطلب الثالث: عباراته في بيان المشكل.

المطلب الرابع: منهجه في إيراد المشكل.

المطلب الخامس: منهجه في دفع المشكل.

المطلب السادس: أنواع المشكل عند ابن عاشور.

الفصل الأول: مشكل المعنى

وفيه خمسة وعشرون مبحثاً، وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: مشكل المعنى في سورة البقرة.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ﴾ [البقرة: ١]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٣٤]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ ﴾ [البقرة: ١٤٢]

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ [البقرة: ٢١٠]

المبحث الثاني: مشكل المعنى في سورة آل عمران.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ﴾ [آل عمران: ١٧٩]

المبحث الثالث: مشكل المعنى في سورة النساء.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً ﴾ [النساء: ١٢] ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ﴾[النساء: ١٧٦]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾[النساء: ٢٤]

المبحث الرابع: مشكل المعنى في سورة المائدة.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴾ [المائدة: ٣]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ [المائدة: ٦٩]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾ [المائدة: ١٠٦]

المبحث الخامس: مشكل المعنى في سورة الأنعام.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ﴾[الأنعام: ٣٨]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنعام: ١٠٩]

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿ قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الأنعام: ١٢٨]

المبحث السادس: مشكل المعنى في سورة الأنفال.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾ [الأنفال: ٦٦]

المبحث السابع: مشكل المعنى في سورة التوبة.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [التوبة: ٢٩]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٨٠]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾ [التوبة: ١٠١]

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٍ هَلۡ يَرَىٰكُم مِّنۡ أَحَدٍ ثُمَّ ٱنصَرَفُواْۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٌ لَّا يَفۡقَهُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٧]

المبحث الثامن: مشكل المعنى في سورة النحل.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلۡنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفۡتَرٍ ﴾ [النحل: ١٠١]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جُعِلَ ٱلسَّبۡتُ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ ﴾ [النحل: ١٢٤]

المبحث التاسع: مشكل المعنى في سورة الإسراء.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمۡلِكُونَ كَشۡفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمۡ وَلَا تَحۡوِيلًا ﴾ [الإسراء: ٥٦]

المبحث العاشر: مشكل المعنى في سورة مريم.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ قَالَتۡ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٌ وَلَمۡ أَكُ بَغِيًّا ﴾ [مريم: ٢٠]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتۡمًا مَّقۡضِيًّا ﴾ [مريم: ٧١]

المبحث الحادي عشر: مشكل المعنى في سورة طه.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى:﴿ وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ ﴾ [طه: ٥٦]

المبحث الثاني عشر: مشكل المعنى في سورة الحج.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:﴿ ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴾ [الحج: ٦٠]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:﴿ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ ﴾ [الحج: ٦٥]

المبحث الثالث عشر: مشكل المعنى في سورة النور.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:المشكل في قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النور: ٣]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [النور: ٣٣]

المبحث الرابع عشر: مشكل المعنى في سورة الشعراء.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى:﴿ فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾[الشعراء: ٢٠٢]

المبحث الخامس عشر: مشكل المعنى في سورة القصص.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُواْ لَوْلَآ أُوتِىَ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ مُوسَىٰٓ ۚ أَوَلَمْ يَكْفُرُواْ بِمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۖ قَالُواْ سِحْرَانِ تَظَٰهَرَا وَقَالُوٓاْ إِنَّا بِكُلٍّ كَٰفِرُونَ ﴾ [القصص: ٤٨]

المبحث السادس عشر: مشكل المعنى في سورة الأحزاب.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢]

المبحث السابع عشر: مشكل المعنى في سورة يس.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴾ [يس: ٤١]

المبحث الثامن عشر: مشكل المعنى في سورة الصافات.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِى ٱلنُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ ﴾ [الصافات: ٨٨ – ٨٩]

المبحث التاسع عشر: مشكل المعنى في سورة الزمر.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ [الزمر: ٧]

المبحث العشرون: مشكل المعنى في سورة الزخرف.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ قُلۡ إِن كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٞ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ ﴾ [الزخرف: ٨١]

المبحث الحادي والعشرون: مشكل المعنى في سورة الجاثية.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيۡبَ فِيهَا قُلۡتُم مَّا نَدۡرِي مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنّٗا وَمَا نَحۡنُ بِمُسۡتَيۡقِنِينَ ﴾ [الجاثية: ٣٢]

المبحث الثاني والعشرون: مشكل المعنى في سورة الواقعة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ ثُلَّةٞ مِّنَ ٱلۡأَوَّلِينَ ١٣ وَقَلِيلٞ مِّنَ ٱلۡأٓخِرِينَ ﴾ [الواقعة: ١٣ – ١٤]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ لَوۡ نَشَآءُ لَجَعَلۡنَٰهُ حُطَٰمٗا فَظَلۡتُمۡ تَفَكَّهُونَ ﴾ [الواقعة: ٦٥]

المبحث الثالث والعشرون: مشكل المعنى في سورة الحشر.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ ﴾ [الحشر: ٦]

المبحث الرابع والعشرون: مشكل المعنى في سورة عبس.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَمَّا يَقۡضِ مَآ أَمَرَهُۥ ﴾ [عبس: ٢٣]

المبحث الخامس والعشرون: مشكل المعنى في سورة البينة.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿١﴾ رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴿٣﴾ وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴾ [البينة: ١ – ٤]

الفصل الثاني: مشكل اللغة

وفيه ثلاثة عشر مبحثاً وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: مشكل اللغة في سورة الفاتحة.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ [الفاتحة: ٣]

المبحث الثاني: مشكل اللغة في سورة البقرة.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾ [البقرة: ٧١]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ﴾ [البقرة: ١٥٠]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴾ [البقرة: ٢٠٤]

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة: ٢٢٢]

المطلب الخامس: المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]

المبحث الثالث: مشكل اللغة في سورة آل عمران.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ ﴾ [آل عمران: ٩١]

المبحث الرابع: مشكل اللغة في سورة المائدة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ [المائدة: ٦٩]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾ [المائدة: ١٠٦]

المبحث الخامس: مشكل اللغة في سورة الأنعام.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ ۚ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [الأنعام: ٧٣]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:﴿ وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّي فِي ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ﴾[الأنعام: ٨٠]

المبحث السادس: مشكل اللغة في سورة الأنفال.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:﴿ كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ ﴾ [الأنفال: ٥]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَوَاعَدتُّمْ لَٱخْتَلَفْتُمْ فِي ٱلْمِيعَٰدِ ۙ وَلَٰكِن لِّيَقْضِيَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ﴾ [الأنفال: ٤٢]

المبحث السابع: مشكل اللغة في سورة يونس.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى:﴿ وَأَنْ أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ [يونس: ١٠٥]

المبحث الثامن: مشكل اللغة في سورة النمل.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴾ [النمل: ٣٠ – ٣١]

المبحث التاسع: مشكل اللغة في سورة الزخرف.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى:﴿ وَلَن يَنفَعَكُمُ ٱلْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي ٱلْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴾ [الزخرف: ٣٩]

المبحث العاشر: مشكل اللغة في سورة الجاثية.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴾ [الجاثية: ٣٢]

المبحث الحادي عشر: مشكل اللغة في سورة النجم.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴾ [النجم: ١]

المبحث الثاني عشر: مشكل اللغة في سورة الواقعة.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَآ إِن كُنتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ ﴿٨٦﴾ تَرْجِعُونَهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [الواقعة: ٨٦ – ٨٧]

المبحث الثالث عشر: مشكل اللغة في سورة الحديد.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحديد: ٣]

الفصل الثالث: المشكل في موهم الاختلاف والتناقض

وفيه عشرة مباحث، وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: موهم الاختلاف والتناقض في سورة البقرة.

وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة: ٦٢]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ [البقرة: ١٠٢]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٠٢]

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ﴾ [البقرة: ١٧٨]

المطلب الخامس: المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ﴾ [البقرة: ١٧٨]

المطلب السادس: المشكل في قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ١٨٠]

المطلب السابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]

المطلب الثامن: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِى مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٤٠]

المبحث الثاني: مشكل موهم الاختلاف والتناقض في سورة النساء.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٤٨]

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ١٤١]

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ [النساء: ١٦٠]

المبحث الثالث: موهم الاختلاف والتناقض في سورة المائدة.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُوا۟ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ ۖ فَقَدْ جَآءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [المائدة: ١٩]

المبحث الرابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة يونس.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَاؤُكُمْ ۚ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ ۖ وَقَالَ شُرَكَاؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ ﴾ [يونس: ٢٨]

المبحث الخامس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الأنفال.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِن تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ ۖ وَإِن تَنتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَعُودُوا نَعُدْ وَلَن تُغْنِيَ عَنكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ ﴾ [الأنفال: ١٩]

المبحث السادس: موهم الاختلاف والتناقض في سورة الإسراء.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ مَّأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۖ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا ﴾ [الإسراء: ٩٧]

المبحث السابع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النمل.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ۚ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [النمل: ٨٨]

المبحث الثامن: موهم الاختلاف والتناقض في سورة فاطر.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [فاطر: ١١]

المبحث التاسع: موهم الاختلاف والتناقض في سورة محمد.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌۚ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْـَٔلْكُمْ أَمْوَٰلَكُمْ ﴿٣٦﴾ إِن يَسْـَٔلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا۟ وَيُخْرِجْ أَضْغَٰنَكُمْ ﴿٣٧﴾ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُۖ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [محمد: ٣٦-٣٨]

المبحث العاشر: موهم الاختلاف والتناقض في سورة النجم.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]

الفصل الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات

وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة آل عمران. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَآجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ٧٣]

المبحث الثاني: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة النساء. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡ﴾ [النساء: ١٥]

المبحث الثالث: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الأنعام. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨]

المبحث الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الإسراء. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَيَدۡعُ ٱلۡإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلۡخَيۡرِۖ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ عَجُولٗا﴾ [الإسراء: ١١]

المبحث الخامس: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الحج. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ فَلۡيَمۡدُدۡ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لۡيَقۡطَعۡ فَلۡيَنظُرۡ هَلۡ يُذۡهِبَنَّ كَيۡدُهُۥ مَا يَغِيظُ﴾ [الحج: ١٥]

المبحث السادس: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة يس. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَن نُّعَمِّرۡهُ نُنَكِّسۡهُ فِي ٱلۡخَلۡقِۚ أَفَلَا يَعۡقِلُونَ﴾ [يس: ٦٨]

المبحث السابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة الحديد. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الحديد: ٢٩]

المبحث الثامن: المشكل في السياق أو في موقع الآيات في سورة المطففين. وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنَ ٱلْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ [المطففين: ٣٤]

الفصل الخامس: المشكل في النُّزول

وفيه خمسة مباحث. وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: المشكل في النُّزول في سورة النساء.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٤٣]

المبحث الثاني: المشكل في النُّزول في سورة المائدة.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]

المبحث الثالث: المشكل في النُّزول في سورة الأنعام.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨]

المبحث الرابع: المشكل في النُّزول في سورة الإسراء.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]

المبحث الخامس: المشكل في النُّزول في سورة فصلت.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَٰكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢٢﴾ وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [فصلت: ٢٢ – ٢٣]

الفصل السادس: المشكل في القراءات.

وفيه ثلاثة مباحث، وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: المشكل في القراءات في سورة الأنعام.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾ [الأنعام: ١٤٥]

المبحث الثاني: المشكل في القراءات في سورة الأنفال.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى:﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَبَقُوٓاْۚ إِنَّهُمْ لَا ﴾ [الأنفال: ٥٩]

المبحث الثالث: المشكل في القراءات في سورة النمل.

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى:﴿ بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْأَخِرَةِ ﴾[النمل: ٦٦]

الخاتمة

وفيها: أهم النتائج، والتوصيات التي توصلت إليها.

الفهارس

فهرس الآيات.

فهرس الأحاديث.

فهرس الأعلام.

فهرس المراجع والمصادر.

فهرس الموضوعات.

منهج البحث

سلكت في كتابة هذا البحث المنهج الآتي:

١- قمت بتتبع الآيات التي نص المؤلف على إشكالها، وأجاب عن ذلك، سواء رأى أنها مشكلة، أو نقل ذلك عن غيره، وشارك في الجواب عنه، ثم ميزت نوع إشكال كل آية، وذلك -بعد إعانة الله- بإيراد جميع الإشكالات الواردة في الكتاب.

٢- لما كان ضابط الإشكال مشكلاً، ويصعب تحديده، فما يكون مشكلاً عند شخص قد لا يكون كذلك عند آخر، فقد التزمت ألا أُدرج آية في هذا البحث إلا وقد نص الطاهر ابن عاشور على أنها مشكلة، أو ما يقوم مقام النص، معرضاً في ذلك عن ذكر آيات الصفات وعدم إيرادها مع المشكل؛ التزاماً بمنهج أهل السنة والجماعة في هذا الباب.

٣- اجتهدت في دراسة الآيات المشكلة لتكون بطريقة تتناسب مع الأصل الذي قام عليه البحث، وذلك بتقسيمها على النحو التالي:

أ- أذكر نص كلام الطاهر ابن عاشور في نصه على المشكل عند كل آية أوردها.

ب- تحرير محل الإشكال.

ج- دفع الإشكال.

٤- دفعت الإشكال أولاً بنقل كلام الإمام الطاهر ابن عاشور، ثم الزيادة عليه من كلام غيره بما يوافقه، أو يخالفه إذا تبين لي بالدليل رجحان قول المخالف.

٥- لا أذكر ما يتعلق بالآية من مسائل أخرى، ما لم تكن ذات صلة واضحة في دفع الإشكال.

٦- عزوت الآيات إلى سورها، بذكر اسم السورة، ورقم الآية، مع كتابتها بالرسم العثماني.

٧- خرجت الأحاديث والآثار من مصادرها الأصيلة.

- فإن كان الحديث أو الأثر في الصحيحين، أو أحدهما فإني أكتفي بالإحالة إليهما، ولا أذكر تخريج غيرهما إلا لفائدة إسنادية أو متنية.

- أما إذا كان الحديث أو الأثر في غير الصحيحين فإني أجتهد في تخريجه من المصادر الحديثية المشهورة، مع بيان درجته، والحكم عليه من كلام أهل العلم.

٨- ترجمت للأعلام غير المشهورين.

٩- عرفت بالفِرَق.

١٠- بينت معاني الألفاظ الغريبة، وضبطت ما يحتاج إلى ضبط.

١١- وثقت النقول، ونسبتها إلى أصحابها.

١٢- التزمت بعلامات الترقيم.

١٣- وضعت خاتمة في آخر الرسالة، بينت فيها أهم نتائج وتوصيات هذا البحث.

١٤- وضعت عدة فهارس في آخر الرسالة؛ تسهيلاً للوصول إلى ما حوته من مسائل وغيرها، وذلك على النحو التالي:

أ- فهرس الآيات.

ب- فهرس الأحاديث.

ج- فهرس الأعلام.

د- فهرس الغريب

هـ- فهرس الأماكن

و- فهرس المراجع والمصادر.

ز- فهرس الموضوعات.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

التمهيد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ابن عاشور وتفسيره.

المبحث الثاني: منهج ابن عاشور في مشكل القرآن الكريم.

المبحث الأول: ابن عاشور وتفسيره.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن عاشور.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب "التحرير والتنوير" وبيان قيمته العلمية.

المطلب الأول: ترجمة موجزة لابن عاشور

ينبئ كتاب (التحرير والتنوير) عندما تطالعه عن شخصية تشد الانتباه، وتغري بالبحث عن نشأتها وتكوينها العلمي، ولم تبخل المصادر المختلفة بالمعلومات التي تصل الباحثين بهذه الشخصية، خصوصًا أنها من الشخصيات العامة التي كان لها دورها في مختلف مناحي الفكر والعلم والحضارة في تونس، كما امتدت شخصية الطاهر ابن عاشور وذاع صيتها في أقطار مختلفة من العالم الإسلامي، كمصر، وسوريا، وغيرها من البلدان، نتيجة لرحلاته العلمية، وصدىً للأبحاث التي كان يقدمها ابن عاشور في مختلف الدوريات العلمية في هذه البلاد.

ومن ثم تولت كثير من الرسائل والبحوث العلمية وغيرها الترجمة لصاحب (التحرير والتنوير)، ودراسة جوانب حياته المختلفة؛ الأمر الذي أغنى عن التوسع في الترجمة له[1].

---

(١) اعتنى كثير من الباحثين بشخصية الطاهر ابن عاشور، فمنهم: من أفردها بالتأليف في تراجم مستقلة، تناولت شخصيته، وبيئته الاجتماعية، وحياته العلمية، ونتاجه العلمي، ونواحي شتى من حياته، ومن هؤلاء:

الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة، في كتابه: شيخ الإسلام، الإمام الأكبر، محمد الطاهر ابن عاشور.

الدكتور بلقاسم الغالي، في كتابه: شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر ابن عاشور، حياته وآثاره، وكتابه: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، رائد الفكر الإسلامي.

الأستاذ خالد الطباع، في كتابه: محمد الطاهر بن عاشور، علامة الفقه وأصوله، والتفسير وعلومه.

خصته مجلة جوهر الإسلام بعدديها ٣- ٤ السنة العاشرة (١٣٩٨هـ) تضمنا العديد من المقالات والبحوث والمداخلات حول الشيخ، وحياته، وإنتاجه العلمي والأدبي. =

اسمه ونسبه:

هو محمد الطَّاهر بن محمد بن محمد الطَّاهر بن محمد بن محمد الشَّاذلي بن عبد القادر بن محمد ابن عاشور، وهذا الأخير من أشراف الأندلس، قدِم إلى تونس، واستقرَّ بها بعد خروج والده من الأندلس فارّاً من القهر والتَّنصير، وكان عالماً عاملاً صالحاً.

وقد برز في عائلة ابن عاشور جَدُّ العلامة المفسر محمد الطَّاهر ابن عاشور الذي كان من فقهاء عصره، وتقلَّد مناصب هامَّة في القضاء والإفتاء والتَّدريس، إضافة إلى تولِّيه نقابة الأشراف، وله مؤلَّفات مطبوعة.

وأيضاً والده محمد ابن عاشور، الذي تولى رئاسة مجلس دائرة جمعيَّة الأوقاف.

أما جَدُّه لأمِّه، فهو العالم الوزير محمد العزيز بُوعَتُّور ١٣٢٥هـ،

= ومنهم: من تناوله في كتب التراجم والأعلام، مثل:

تراجم المؤلفين التونسيين، لمحمد محفوظ.

وكتاب الأعلام، للزركلي.

ومنهم: من ترجم له أثناء تناوله لكتبه في رسائل علمية، أو تحقيق، مثل كتاب:

الشيخ: محمد الحبيب بن الخوجة، في تحقيقه كتاب مقاصد الشريعة للإمام الطاهر.

الشيخ: محمد الطاهر الميساوي في تحقيقه أيضاً مقاصد الشريعة - دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى.

مقدمة كتاب مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير، دراسة دكتوراه، مقدمة لكلية اللغة العربية بجامعة أم القرى، من الباحث : شعيب بن أحمد الغزال.

ومقدمة كتاب الإمام الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال كتابه التحرير و التنوير، لمحمد سعد القرني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.

الذي تولَّى الوزارة الكبرى بعد مصطفى إسماعيل، وتحقَّقت على يديه إصلاحات نالت إعجابَ الوزراء وتقدير الأمراء(١).

مولده ونشأته:

ولد الطاهر ابن عاشور في ضاحية المرْسى، قرب العاصمة التونسيَّة، سنة ١٢٩٦هـ، ونشأ في رحاب العلم والجاه، فسلك تعلُّم القرآن الكريم في سنِّ السَّادسة، فقرأه وحفظه على المقرئ الشيخ محمد الخياري، ثم حفظ المتون العلمية كسائر أبناء عصره من التلاميذ، وتلقَّى قواعد العربيَّة على الشيخ أحمد بن بدر الكافي، ثم تعلم ما تيسر له من اللغة الفرنسية(٢).

أبناؤه:

رزق من الأولاد: السيِّد محمد الفاضل الذي تولى التدريس بجامع الزيتونة والقضاء، ثم عمادة الكلية الزيتونيَّة للشريعة وأصول الدين، وعُيِّن مفتياً للجمهورية التُّونسيَّة، وكان عضواً بمجمع اللُّغة العربية بالقاهرة، وله مجموعةٌ من الكتب المطبوعة والأبحاث.

وكذلك الأستاذ عبد الملك، وكان موظفاً سامياً، وله بحوث وتحقيقات علميَّة نُشرت له بالمجلات التُّونسية.

وللشيخ محمد الطاهر أحفادٌ بررة أساتذة جامعيُّون، منهم الأستاذ الدُّكتور

(١) ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٢٥).

(٢) ينظر: الأعلام (ج٦/ص١٧٤)، وتراجم المؤلفين التونسيين (ج٢/ص٧٥).

المؤرِّخ محمد بن عبد الملك، والأستاذ الدُّكتور الحقوقيُّ عياض بن محمد الفاضل الذي رأَس الجامعة التونسية[١].

نشأته العلميَّة:

التحق الشابُّ محمد الطاهر بجامع الزيتونة سنة ١٣١٠هـ، وقرأ فيه علوم القرآن، والقراءات، والحديث، والفقه المالكي، وأصوله، والفرائض، والسِّيرة، والتَّاريخ، والنَّحو، واللُّغة، والأدب، والبلاغة، وعلم المنطق.

كما تعلم الفرنسيَّة على يد أستاذه الخاصِّ أحمد بن ونَّاس المحمودي.

حصل على شهادة التَّطويع -وهو ما يعادل التَّعليم الثانوي- من الجامع الأعظم سنة ١٣١٧هـ-١٨٩٩م، وعاد بعدها إلى حضور دروس شيوخه، فقرأ على الشيخ محمد النخلي الوُسطى في العقيدة، وشرح المحلِّي في أصول الفقه، والمطوَّل في البلاغة، والأشموني في النحو، وعلى الأستاذ عمر ابن الشيخ تفسير البيضاوي، وعلى الشيخ سالم بوحاجب البخاري والموطَّأ بشرحيهما[٢].

شيوخه:

اكتسب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ثقافة واسعة، شملت التفسير، والحديث، والقراءات، ومصطلح الحديث، والبيان، واللغة، والتاريخ، والمنطق، وعلم العروض، وأعمل فكره فيما حصله، وتوسع في ذلك، وحلله، فقد تخرج على أيدي ثلّة من علماء عصره من أعيان علماء تونس وشيوخ جامع الزيتونة،

---

(١) ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٢٥).

(٢) ينظر: المرجعان السابقان.

وقد امتازوا بثقافة موسوعية في علوم الدين، وقواعد اللغة العربية، وبلاغتها وبيانها وبديعها، إلى جانب قدرة على التبليغ، ومعرفة بطرق التدريس، والتركيز على تربية الملكات في العلوم، ومن أشهرهم:

١. الشيخ أحمد بن بدر الكافي(١).
٢. والشيخ أحمد جمال الدين(٢).
٣. والعلامة الشيخ سالم بوحاجب(٣)، وله منه إجازة.
٤. والشيخ محمد صالح الشريف(٤).

---

(١) تلقى عليه المبادئ الأولى في قواعد العربية، اعتماداً على شرح خالد الأزهري.
ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٠).

(٢) قرأ عليه "القطر" في النحو، و"الدردير" في الفقه المالكي. ينظر: تراجم المؤلفين (ج٢/ص٥٠)، وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج١/ص١٥٦)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٠).

(٣) الشيخ سالم بو حاجب ؛ فقيه محقق، ولغوي أديب شاعر، له اليد الطولى في المعقولات، ملم بطرف من التاريخ والجغرافيا والرياضيات، كان له مشاركة قوية في علوم السنة، كما شارك في تحرير جريدة الحاضرة مات سنة(١٣٤٢هـ). ينظر: بلقاسم (ص٤٤-٤٥)، وتراجم المؤلفين التونسيين (ج٢/ص٧٧)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣١-٣٢).

(٤) الشيخ محمد صالح الشريف (١٢٨٥-١٣٣٨هـ)، قرأ عليه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كتاب "شرح الشيخ خالد الأزهري" و"القطر" لابن هشام، و"المكودي على الخلاصة" في النحو، و"السلم" في المنطق، و"مختصر السعد على العقائد النسفية" و"التداوي على التحفة" في الفقه. ينظر: شيخ الجامع الأعظم، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج١/ص١٥٦)، د/ بلقاسم الغالي (ص٤٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٣-٣٤).

٥. والشيخ عبد القادر التميمي(١).

٦. والفقيه المتكلِّم الشيخ عمر ابن الشيخ(٢)، وله منه إجازة.

٧. والشيخ عمر ابن عاشور(٣).

٨. والشيخ المقرئ محمد الخياري(٤).

٩. والشيخ محمد طاهر جعفر(٥).

---

(١) تخرج عليه ابن عاشور في تجويد القرآن الكريم، وعلم القراءات، وبخاصة في رواية قالون. ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج١/ص١٥٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٤).

(٢) هو عمر بن أحمد بن علي المعروف بابن الشيخ، (١٢٨٥-١٣٣٨ هـ)، أخذ عنه الشيخ ابن عاشور "المواقف" للإيجي، و"تفسير البيضاوي" ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين (ج٣/ص٢١٣)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٤-٣٥).

(٣) أخذ عنه "لامية الأفعال" وشروحها في الصرح، وتعليق الدماميني على "المغني" لابن هشام في النحو، و"مختصر السعد" في البلاغة، و"الدردير" في الفقه، و"الدرة" في الفرائض. ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج١/ص١٥٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٥).

(٤) مقرئ، قرأ عليه في مسجد سيدي أبي حديد القرآن الكريم وحفظه على يديه، وكان قد توجه إليه في أول أمره، ويقع مسجده مجاوراً لبيتهم بنهج الباشا بمدينة تونس. ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص٣٧)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٥).

(٥) قرأ عليه "شرح المحلي على جمع الجوامع" في أصول الفقه، و"شرح الشهاب الخفاجي على الشفا للقاضي عياض" في السيرة النبوية. ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج١/ص١٥٦)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٦).

١٠. والشيخ محمد العربي الدُّرعي[(١)].

١١. والعالم الوزير الشيخ محمد العزيز بوعتُّور[(٢)]، وله منه إجازة.

١٢. والشيخ محمد بن عثمان النجار[(٣)].

١٣. والشيخ محمد النَّخلي[(٤)].

---

(١) قرأ عليه "كفاية الطالب على الرسالة" في فقه المالكية. ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج١/ص١٥٦)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٦).

(٢) الشيخ محمد العزيز بن محمد الحبيب بو عتور (١٢٤٠-١٣٢٥هـ)، هو جده للأم، نشأ تحت رعاية والده الشيخ محمد الحبيب، وحفظ القرآن على يديه، التحق بجامع الزيتونة سنة (١٢٥٤هـ)، فتلقى العلوم الدينية والعربية وغيرها من كبار الأساتذة والشيوخ، تصدر وزارة القلم، ثم عين وزيراً للمال سنة (١٢٨٣هـ). ينظر: تراجم الأعلام (ص١٤١-١٥٤)، وتونس وجامع الزيتونة (ص٨٩-٩١)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٧).

(٣) الشيخ محمد بن عثمان النجار (١٢٤٧- ١٣١٣هـ)، مدرس في جامع الزيتونة، من مؤلفاته: "مجموع الفتاوى" و"بغية المشتاق في مسائل الاستحقاق، و"شمس الظهيرة" و"فقه أبي هريرة"، و"تحرير المقال"، درس عليه ابن عاشور كتاب "المكودي على الخلاصة في النحو" و"مختصر السعد في البلاغة" و"المواقف في علم الكلام" بالاشراك مع الشيخ محمد الخضر حسين، و"البيقونية في المصطلح". ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص٣٥)، وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج١/ص١٥٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٨).

(٤) من أشهر علماء الزيتونة، برع في العلوم العقلية والنقلية، ووصفه تلميذه عبد الحميد بن باديس فقال: «رجلان يشار إليهما بالرسوخ في العلم، والتحقيق في النظر، والسمو والاتساع في التفكير؛ أولهما: العلامة الأستاذ شيخنا محمد النخلي القيرواني-رحمه الله-، وثانيهما: العلامة شيخنا محمد الطاهر ابن عاشور، كانا يحبذان آراء الأستاذ محمد عبده في الإصلاح ويناضلان عنها فيمن يقرأ عليهما ». ينظر: شيخ الجامع الأعظم، =

١٤. والشيخ محمود ابن الخوجه[١]، وله منه إجازة.

رحمهم الله تعالى جميعًا[٢].

أقرانه:

عايش الإمام الطاهر علماء أجلاء في جامع الزيتونة، منهم:

١) محمد العزيز بن يوسف جعيط (١٣٨٩هـ)[٣].

٢) محمد النخلي (١٣٤٢هـ)[٤].

٣) محمد البشير النيفر (١٣٩٤هـ)[٥].

٤) محمد الخضر حسين (١٣٧٧هـ)، وغيرهم كثير[٦].

وكان من أعزِّ أقران الشيخ إليه الشيخ الإمام محمد الخضر حسين،

= د/بالقاسم الغالي (ص٤٦-٤٧)، وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجة (ج١/ص١٥٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٩).

(١) شيخ الإسلام، أجاز الشيخ بالرواية. ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٣٩).

(٢) للاستزادة ومعرفة تراجم هؤلاء الأعلام، ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجه (ص٧٦) وشيخَ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٢٥)، وتراجم المؤلفين (ج٢/ص٥٠).

(٣) علامة كبير، مفتي تونس، شيخ جامع الزيتونة، له مؤلفات مطبوعة. ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٦٥).

(٤) تقدمت ترجمته.

(٥) فقيه، مشارك في العلوم، عارف بالمخطوطات، وأستاذ زيتوني، باشر القضاء، والإمامة، والخطابة في الزيتونة. ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٦٦).

(٦) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٦٥)، وتراجم المؤلفين لمحمد محفوظ (ج٢/ص٥٠).

الذي زامله في الزيتونة دراسة، وتوجُّهاً فكرياً؛ إذ انعقدت بينهما صداقةٌ بدأت سنة ١٣١٧هـ، بلغت في صفائها ومتانتها -على حدِّ قول الإمام- الغايةَ التي ليس بعدها غاية.

وكان في محطَّات حياة الشيخين كثيرٌ من التَّشابه، فالشيخ محمد الطاهر تولى مشيخة جامع الزيتونة، في حين تولى الشيخ محمد الخضر حسين مشيخة الجامع الأزهر، وكان كلاهما من المعتنين بالأدب إلى جانب العلوم الشَّرعية، وتولى الاثنان الردَّ على الشيخ علي عبد الرزَّاق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم).

وهذه العلاقة جسَّدها الرجلان بقصائدَ ومراسلات[١].

تدريسه وتلامذته:

درَّس الشيخ محمد الطَّاهر ابن عاشور كتباً جمة في جامع الزيتونة، كأسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز للجُرجاني، ومقدمة ابن خلدون، وموطَّأ الإمام مالك، وكان أول من درَّس (ديوان الحماسة) فيه، كما كان يقوم بتدريس الحديث النبوي الشَّريف في ليالي رمضان.

وقد أدخل الشيخُ بعض الإصلاحات على التعليم الزيتوني، كتقسيم التعليم إلى المراحل الثلاث المعروفة الآن، وتحديد زمن الحصَّة، وتعيين مواد الدراسة، والشيخَ المدرِّس لها في كل فصل، مع بيان أوقات الدَّرس لكل مادة.

أما تلامذته، فقد تحمَّل عنه العلم جمٌّ غفير من أهل تونس والجزائر ممَّن كان يقصد الزيتونة، فكان منهم الأديب، والفقيه، والمؤرِّخ، والصِّحافي،

---

(١) للاستزادة ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٢٥).

والاقتصادي، وكبار الوزراء، والكتَّاب، وممَّن عُرف بالتأليف منهم أذكر:

١. محمد الصَّادق ابن الحاج محمود المعروف بـ (بسِّيس) (١٣٣٢-١٣٩٨هـ)[1].

٢. ومحمد الصَّادق الشطِّي (١٣١٢-١٣٦٤هـ)[2].

٣. وأبو الحسن ابن شعبان (١٣١٥-١٣٨٣هـ)[3].

٤. وابنه محمد الفاضل (١٣٢٧-١٣٩٠هـ)[4].

---

(١) الكاتب الأديب المفكر، من أعلام الثقافة الإسلامية، أحرز على شهادة العالمية من جامع الزيتونة، ثم خطة وظيفة التدريس، كان شعلة من الذكاء، دؤوباً على المطالعة المتنوعة، له أكثر من عشرة كتب فضلاً عن كتابته. ينظر: تراجم المؤلفين (ج١/ص٩٨-١٠٣)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٤٥).

(٢) المولود ببلدة الأشراف، فقيه، فرضي، استظهر القرآن، وحفظ كثيراً من المتون، التحق بجامع الزيتونة في سنة (١٣٢٥هـ) وأخذ عن أعلامه، وحاز شهادة التطويع سنة (١٣٣١هـ)، بعد ذلك درّس بجامع الزيتونة، وفي سنة (١٣٤٢هـ) نجح في مناظرة التدريس من الطبقة الأولى، له: "تهذيب وتحير إيضاح السالك في قواعد الإمام مالك" للونشريسي صاحب "المعيار المعرب"، وطروح التربية والتعليم" و"الغرة في شرح فقه الدرة"، و"لباب الفرائض". ينظر: تراجم المؤلفين (ج٣/ص١٩٨)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٤٥-٤٦).

(٣) الأديب الشاعر، المولود في تونس، تحصل على شهادة التطويع سنة (١٣٣٣هـ)، فباشر مهنة التعليم بمدرسة ترشيح المعلمين، ظهر نبوغه في الشعر باكراً؛ فنشرت له الصحف شعره قبل استكمال دراسته بالزيتونة. ينظر: تراجم المؤلفين (ج٣/ص١٩٨)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٤٦).

(٤) المولود في المرسى، بتونس، أحد الأئمة الأعلام في تاريخ تونس المعاصر، =

٥. وعلي بن محمد البوديلمي[١].

٦. ومحمد العيد آل خليفة (١٣٢٣-١٣٩٩هـ)[٢].

٧. وأحمد كريِّم (١٢٤٣-١٣٤٧هـ).

٨. ومحمد الشاذلي النَّيفر (١٣٣٠-١٤١٨هـ). رحمهم الله جميعاً[٣].

= ومن أعلام الفكر الإسلامي الحديث، كان -رحمه الله- موسوعي الثقافة، وخطيباً لامعاً، وسياسياً محنكاً، اعتنى والده بتربيته وتوجيهه عناية بالغة فيها حزم ولين. ينظر: تراجم المؤلفين (ج٣/ص٣٠١-٣١٤)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٤٦-٤٧).

(١) عالم جزائري، درس على ابن باديس في قسنطينة، ثم توجه إلى جامع الزيتونة بتونس، ثم إلى القرويين بالمغرب، وتحصل على شهادات في العلوم الإسلامية، قيل: إنه ختم تفسير القرآن الكريم بالجامع الأعظم بتلمسان، إضافة إلى دروسه في الحديث الشريف، جمع بين العلم والتصوف. ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي، لأبي القاسم سعد الله (ج٧/ص٢٣-٢٦)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٤٧-٤٨).

(٢) شاعر جزائري، سجل شعره أطوار النهضة الإسلامية في الجزائر، وكان من تلاميذ الزيتونة، شارك في حركة الانبعاث الفكري بالتعليم والنشر في الصحف والمجلات، كما شارك في تأسيس جمعية المسلمين الجزائريين، اختير عضواً في مجمع اللغة العربية بدمشق، له "ديوان محمد العيد خليفة" ينظر: تراجم المؤلفين (١٩٨/٣)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (٤٥-٤٦).

(٣) ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجه (ص٧٦)، شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٢٥)، وتراجم المؤلفين (ج٢/ص٥٠)، وتونس وجامع الزيتونه لمحمد خضر (ص١٢٤).

ثناء العلماء عليه:

يُزَيِّنُ الشيخَ -رحمه الله- أخلاقٌ رضية، وتواضع جم، فقد اشتهر بالصبر، وعلو الهمة، والاعتزاز بالنفس، وعفة القلم، وحسن المحاضرة، وطيب المعاشرة.

يقول زميله في الطلب وصديقه المقرب الشيخ محمد الخضر حسين: «شب الأستاذ على ذكاء فائق، وألمعية وقادة، فلم يلبث أن ظهر نبوغه بين أهل العلم». وقال فيه: «وللأستاذ فصاحة منطق، وبراعة بيان، بالإضافة إلى غزارة العلم، وقوة النظر، وصفاء الذوق، وسعة الاطلاع في آداب اللغة»(١).

ويقول عنه أيضاً: «ليس إعجابي بوضاءة أخلاقه، وسماحة آدابه، بأقل من إعجابي بعبقريته في العلم»(٢).

ويقول بلقاسم الغالي: «كان في مناقشاته العلمية لا يُجَرِّحُ أحداً، ولا يحط من قدره، فإذا لاحظ تهافتاً في الفكر لَمَّح إلى ذلك تلميحاً، وبرغم الحملات التي شُنَّت ضده لم ينْزل عن المستوى الخُلُقِي الذي يتصف به العلماء، بل لم يُشِر إلى خصومه، ولم يَشْكُ منهم قط»(٣).

ويقول الأستاذ محمد الطاهر الميساوي: «ومن ثَمَّ فلا غرابة أن جاءت هذه السيرة وارفة الأفنان، متنوعة العطاء، دانية القطوف، وكأنما أنت في حضرة مجمع من العلماء ضُمَّ في صعيد واحد: اللغوي، والأديب، والمفسر،

---

(١) ينظر: تونس وجامع الزيتونة (ص١٢٤).

(٢) ينظر: تونس وجامع الزيتونة (ص٨١)، ومحمد الطاهر بن عاشور للطباع (ص٨١)، ومجلة جوهر الإسلام عدد ١، السنة ١٩٦٣م (ص٥٦)، وشيخ الجامع الأعظم (ص٦٣).

(٣) ينظر: شيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص٣٥).

والمحدث، والأصولي، والفقيه، والمربي، والمؤرخ، والفيلسوف، والمنطقي، بل وحتى العالم بأمور الطب»[(١)].

ويقول فيه الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة: «هو نمط فريد من الأشياخ، لم نعرف مثله بين معاصريه، أو طلابه، أو من كان في درجتهم من أهل العلم، وقد وهبه الله متانة علم، وسعة ثقافة، وعمق نظر، وقدرة لا تفتر على التدوين والنشر، وملكات نقدية يتضح أثرها في طريقة الجمع بين الأصول والتعريفات، وما يلحق بها من ابتداعات وتصرفات»[(٢)].

مذهبه العقدي[(٣)]:

لا ريب أن ابن عاشور أشعري العقيدة على وجه العموم، ويتضح ذلك جليًا بأمرين:

الأمر الأول: تصريحه بذلك[(٤)].

---

(١) ينظر: مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (ص١٦-١٧).

(٢) ينظر: شيخ الجامع الأعظم (ص٦٣-٧٤).

(٣) هناك رسالة في منهج الطاهر بن عاشور في أصول الاعتقاد دراسة وتقويمًا، إعداد الطالب: محمد بن حسين بن سعيد العمري، رسالة ماجستير بمكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض.

(٤) ينظر: تفسيره لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة:٢١٠] حيث يقول: «فلا بد من تأويل هذا الإتيان عندنا على أصل الأشعري في تأويل المتشابه». التحرير والتنوير (ج٢/ص٢٨٤).

الأمر الثاني: تقريره لمذهب الأشاعرة وترجيحه له عند عرض المذاهب في المسألة[(١)].

إلا أنه يخالفهم أحياناً، ويقترب من منهج السلف، وإذا تعرَّض لتأويل آية جاء بأقوال السلف، وربما انتصر لهم، وإذا خالفهم في تأويل صفة أثنى عليهم، واعتذر لهم دون تعنيف أو تسفيه.

بل أحياناً يكون له في الصفة الواحدة قول يسير فيه على منهج أهل التأويل، وفي موضع آخر يوافق فيها السلف، كما في مسألة الرؤية والجهة[(٢)]،

---

(١) ينظر: ما ذكره في تفسيره في تقدير أفعال العباد، حيث يقول: «التحقيق ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة أن الله هو مقدر أفعال العباد، إلا أن فعلها هو من العبد لا من الله، وهو الذي أفصح عنه إمام الحرمين وأضرابه من المحققين، ولا يرد علينا أنه كيف أقدرهم على فعل المعاصي؟ لأنه يرد على المعتزلة أيضاً أنه كيف علم بعد أن أقدرهم بأنهم شارعون في المعاصي ولم يسلب عنهم القدرة؟ فكان مذهب الأشاعرة أسعد بالتحقيق وأجرى على طريق الجمع بين ما طفح به الكتاب والسنة من الأدلة». التحرير والتنوير (ج١/ص٢٥٧).

(٢) الأشاعرة لما كانوا يأخذون شيئاً من السنة والشرع وتأثروا بقواعد الجهمية والمعتزلة في كثير من أقوالهم أثبتوا رؤية الله عزوجل في الآخرة للمؤمنين ونفوا أن تكون الرؤية في جهة العلو أو غيرها لأنهم موافقون للمعتزلة في إنكار هذا الأمر، فلهذا لزمهم في إثبات الرؤية إثبات الجهة إذ المرئي لا بد أن يكون في جهة، وفراراً من هذا الإلزام زعموا أن الرؤية ليست رؤية بصر وعين بل هي نوع إدراك وهو كمال ومزيد كشف واستيضاح لذات الله عزوجل يعبر عنه بالرؤية والمشاهدة.

وهذا قول باطل يعلم بطلانه ببديهة العقل حيث لا يمكن للإنسان أن يرى إلا في جهة، والمرئي لا بد أن يكون في جهة. ثم إن الشرع دل على ذلك، والله جل وعلا =

فتراه -على سبيل المثال- يتردد فيها في بعض المواضع[١]، وفي سورة المطففين عند قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ١٥﴾ تجده يثبت الرؤية من غير أن ينفي الجهة[٢]، ولعلَّه رأيه الذي انتهى إليه[٣].

= قد ثبت له صفة العلو سبحانه ثبوتاً قاطعاً بدلالة القرآن والسنة والعقل والفطرة، فزَعْمُ أنه يرى لا في جهة قول معلوم الفساد، كقولهم إنه لا فوق ولا تحت ولا بذي جهة. كما أن تفسيرهم للرؤية بنوع إدراك وكشف وليس هو رؤية بصر وعين تخوُّض بالباطل وقول لا دليل عليه وتحكم بأمر لم يطلعوا عليه ولم يعاينوه، فعليهم أن يثبتوا دليلهم عليه من القرآن أو السنة، لأنهما جاءا بالرؤية بالعين والبصر، وهم زعموا أنها رؤية قلبية ونوع كشف فعليهم أن يأتوا بالدليل على ذلك أو يكون تخرصاً بالباطل وقول بلا علم.

ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص ٤٤)، وغاية المرام في علم الكلام للآمدي (١٦٦)، المواقف للإيجي (ص ٢٩٩)، مجموع الفتاوى (ج٢/ص٨٢- ٨٩).

(١) ومن أمثلة ذلك ما ذكره في الرؤية عند قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الأنعام:١٠٣] حيث يقول: «والخلاف في رؤية الله في الآخرة شائع بين طوائف المتكلمين، فأثبته جمهور أهل السنة لكثرة ظواهر الأدلة من الكتاب والسنة، مع اتفاقهم على أنها رؤية تخالف الرؤية المتعارفة، وعن مالك -رحمه الله-: "لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكفار بالحجاب، في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين:١٥]". وعنه أيضاً: "لم ير الله في الدنيا لأنه باقٍ، ولا يرى الباقي بالفاني، فإذا كان في الآخرة ورزقوا أبصاراً باقية رأوا الباقي بالباقي" ثم يقول: "وقد اتفقنا جميعا على التنزيه عن المقابلة والجهة". ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٤١٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٣٠/ص٢٠١).

(٣) ينظر: مدخل لتفسير التحرير والتنوير للحمد (ص٣٨).

وفي قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه:٥] نقل عن جمهور الأشاعرة وفي مقدمتهم إمام الحرمين: أن معنى الاستواء (القهر والغلبة والاستيلاء) كما في قول الأخطل:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق[(١)]

ثم قال: «وهذا التأويل أراه بعيداً؛ لأن العرش ما هو إلا من مخلوقاته، فلا وجه للإخبار باستيلائه عليه، مع احتمال أن يكون الأخطل قد انتزعه من هذه الآية، وقد قال أهل اللغة: إن معانيه تختلف باختلاف تعديته بعلى أو بإلى، قال البخاري، عن مجاهد: ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾: علا على العرش. وعن أبي العالية: ﴿ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة:٢٩]: ارتفع فسوى خلقهن[(٢)]»[(٣)].

ويُلتمس له العذر فيما وقع فيه من تأويلٍ وقع فيه كثير من المفسرين، بأنه نشأ في بيئة علمية أشعرية؛ هذا بالنسبة لباب الصفات.

---

(١) الصحيح أن هذا البيت لا أصل له. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (ج٥/ص١٤٦): «إنه لم يثبت أن لفظ استوى في اللغة بمعنى استولى؛ إذ الذين قالوا ذلك عمدتهم البيت المشهور:

ثم استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

ولم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه، وقالوا: إنه بيت مصنوع، لا يعرف في اللغة، وقد علم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته، فكيف ببيت من الشعر لا يعرف إسناده، وقد طعن فيه أئمة اللغة!!».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه معلقا عنه بصيغة الجزم (٩/١٢٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٨/ص١٦٤).

أما منهجه في أبواب العقيدة عدا آيات الصفات؛ فهو يسير فيها في الجملة على طريقة السلف، كإثبات الوحدانية، أو الإيمان بالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر.

وكذلك الحال بالنسبة لباب الإيمان، وحكم مرتكب الكبيرة، ومسألة الشفاعة، ومسائل الحكمة والتعليل، وفي باب الصحابة، وغير ذلك من أبواب العقيدة.

بل إنه يرد على المخالفين في ذلك؛ فتراه يناقش المعتزلة، والخوارج في مسألة مرتكب الكبيرة، ويُفنِّد رأيهم، وتراه يُخطِّئ الفلاسفة ويرد عليهم في عدد من المسائل كقولهم بعلم الله بالكليات دون الجزئيات، وقولهم في صدور المعلول عن العلة، أو إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد(١).

وتراه يُخطِّئ الشيعة والباطنية وغيرهم في كثير من مخالفاتهم العقدية، بل يخالف الأشاعرة في عدد من المسائل في باب القدر وغيره، فعلى الرغم من أن ابن عاشور قد نشأ في جوٍّ يسود فيه المذهب الأشعري، إلا أنه لم يكن ليتحرج من توجيه النقد لما آل إليه المذهب الأشعري(٢).

كما أنه يُنكر البدع الحادثة، والأباطيل والخرافات، كالطيرة، وأداء صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة، وغيرها مما ورد في التفسير، وإن كان أحياناً يميل إلى تسويغ بعض البدع كما في سورة القدر؛ حيث قال في قوله تعالى: ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ الآية [القدر:٤]: «وفي هذا أصل عظيم لإقامة المواكب؛

---

(١) ينظر: مدخل لتفسير التحرير والتنوير للحمد (ص٣٩).

(٢) ينظر: مقدمة الميساوي على مقاصد الشريعة (ص٧١).

لإحياء ذكرى أيام مجد الإسلام، وأن من كان له عمل في أصل تلك الذكرى ينبغي أن لا يخلو عنه موكب البهجة بتذكارها»(١).

كما أنه يرد على أباطيل الصوفية، وإن كان -أحياناً- يورد أقوالاً لبعضهم كابن عربي دون تعليق عليها. (٢)

مذهبه الفقهي:

نشأ العلامة ابن عاشور في بيئة انتشر فيها المذهب المالكي، وكان من أوائل المتون التي حفظها وهو صغير قبل أن يلتحق بجامع الزيتونة (متن ابن عاشر في الفقه المالكي)(٣).

وسار ابن عاشور على تعلم هذا المذهب السائر في بلده، والتفقه فيه، حتى صار مفتياً عاماً مالكياً عام (١٣٤٢هـ)، ثم كبير أهل الشورى المالكية، ثم شيخ الإسلام للمذهب المالكي عام (١٣٥١هـ).

ومع هذا كله لم يكن متعصبًا لمذهب المالكية، بل كان ينظر في الأقوال كلها، فينقد ويرجح، ويختار ما يراه موافقاً للدليل وإن خالف المذهب المالكي، وهذا واضح بجلاء في ما يتناوله من مسائل الأحكام في تفسيره.

ومن الأمثلة على ذلك:

ما ذكره في مسألة (عورة المرأة المسلمة عند المرأة المشركة)،

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٣٠/ص٤٦٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٩/ص١٣٩).

(٣) ابن عاشر هو: عبد الواحد بن أحمد بن عاشر بن محمد، أبو محمد، الأنصاري، الأندلسي، الفاسي، المالكي (٩٩٠-١٠٤٠هـ) فقيه، عالم مشارك في القراءات، والنحو، والتفسير، والأصول، وعلم الكلام، من تصانيفه "المرشد المعين على الضروري من علوم الدين"، و"منظومة في فقه المالكية"، و"شرح مختصر خليل" في فروع الفقه المالكي. ينظر: الأعلام (ج٤/ص٣٢٣)، ومعجم المؤلفين (ج٦/ص٢٠٥).

حيث يقول: «اختلف الفقهاء في جواز نظر النساء المشركات والكتابيات إلى ما يجوز للمرأة المسلمة إظهاره للأجنبي من جسدها، وكلام المفسرين من المالكية وكلام فقهائهم في هذا غير مضبوط»(١).

مثال آخر: في مسألة (الفطر في نهار رمضان لمن يباح لهم الفطر).

حيث يقول: «إن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة، وبالغ بعض المالكية فقال: عليه الكفارة، ومن العجب اختيار ابن العربي إياه»(٢).

مثال آخر في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة:٢٣٨] يقول ما نصه: «الطهر مذكر؛ فلذلك ذكر معه لفظ ﴿ثَلَٰثَةَ﴾، ولو كان القرء الحيضة والحيض مؤنث لقال ثلاث قروء، حكاه ابن العربي في "الأحكام عن علمائنا -يعني المالكية-، ولم يتعقبه، وهو استدلال غير ناهض»(٣).

بل كان أحياناً يرجّح مذهباً مخالفاً لمذهب الإمام مالك.

من ذلك ترجيحه مذهب الإمام أبي حنيفة في طهارة جلد الميتة بالدبغ ما عدا الخنْزير؛ لأنه محرم العين، قال: «وقول أبي حنيفة أرجح للحديث الصحيح»، ثم ذكره(٤).

ومن هنا فهو يعتبر من كبار المجتهدين في الفتوى، ومستقل الرأي، ناقد لآراء الفقهاء، محقق من كبار المحققين لمختلف المسائل العلمية، معرض عن التقليد(٥).

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٨/ص٢١٠).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢/ص١٦٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢/ص٣٩١).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢/ص١١٦).

(٥) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، د.بلقاسم الغالي (ص١٤٩).

وظائفه:

تولَّى ابن عاشور مناصب علميَّة وإداريَّة بارزة، وهاهي مرتَّبة تاريخيّاً:

١٣١٧هـ: بدأ بالتَّدريس في جامع الزيتونة.

١٣٢٠هـ: نجح في مناظرة الطَّبقة الثانية ليتولى التَّدريس رسميّاً بالجامع الأعظم.

١٣٢١هـ: انتُدب للتَّدريس بالمدرسة الصادقيَّة.

١٣٢٣هـ: عُيِّن عضواً بمجلس إدارة الجمعيَّة الخلدونيَّة، وفي نفس العام شارك باللَّجنة المكلَّفة بوضع فهرس للمكتبة الصادقيَّة.

١٣٢٤هـ: شارك في مناظرة التَّدريس للطَّبقة الأولى بالزيتونة، وفي نفس السنة عيِّن عضواً في هيئة إدارة الجمعيَّة الخلدونيَّة.

١٣٢٥هـ: عُيِّن نائباً أول للحكومة لدى النَّظارة العلميَّة بجامع الزيتونة.

١٣٢٦هـ: سُمِّي عضواً في لجنة تنقيح برامج التَّعليم.

١٣٢٧هـ: ترأَّس لجنة فهرسة المكتبة الصادقيَّة.

١٣٢٨هـ: عُيِّن عضواً بمجلس الأوقاف الأعلى، وفي نفس السنة اختير حاكماً بالمجلس العقاري.

١٣٣١هـ: عُيِّن قاضياً مالكياً للجماعة بالمجلس الشرعي، وفي نفس السنة عُيِّن مفتياً.

١٣٤١هـ: سُمِّي مفتياً نائباً عن الشيخ باش مفتي، وبعدها بعام عُيِّن بمنصب رئيس المفتين.

١٣٤٦هـ: رُقِّي إلى منصب كبير أهل الشُّورى.

١٣٥١هـ: تسلَّم منصب شيخ الإسلام المالكي، وعُيِّن شيخاً للجامع الأعظم وفروعه، وفُصل من هذا المنصب -ويُقال: استقال- بعد سنة ونصف، ليعودَ إليه سنة ١٣٦٤هـ، وبقي في هذا المنصِب إلى ١٣٧٢هـ.

١٣٦٧هـ: عُيِّن عميداً لجامع الزيتونة إثر استقلال البلاد، وبقي فيه حتى سنة ١٣٨٠هـ.

كما انتُخب الشيخ عضواً مراسلاً في المجمع العلمي العربي (مَجْمَع اللُّغة العربيَّة بدمشق حالياً) وذلك في سنة ١٣٧٥هـ(١).

إصلاحاته ورؤيته للإصلاح:

بدأ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بمساعدة ثلّة من الأنصار الأوفياء في تخطيط مراحل الإصلاح، وتطبيق النُّظم التي يراها كفيلة بتحقيق الهدف الذي يصبو إليه؛ للخروج بهذا المعهد العظيم من كبوته بعد أن تكلم عن أساليب التعليم الزيتوني ومناهجه بلسان النقد في كتابه: "أليس الصبح بقريب" الذي ألفه سنة (١٩٠٧م-١٣٢١هـ) والذي ضمنه رؤيته للإصلاح، وحدد فيه أسباب تخلف العلوم، مصنِّفاً كل علم على حدة، واعتبر أن إصلاح حال الأمة لا يكون إلا بإصلاح مناهج التعليم، والقيام على هذا الجانب، وقد كتب كتابه هذا وعمره لم يتجاوز خمساً وعشرين سنة، مما يدل على أن هذا الشيخ الجليل كرّس حياته للنهوض بالجامع الأعظم.

يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه "أليس الصبح بقريب" -إيذانًا منه بقرب النصر واستعادة الأمة مجدها، وتخلصها من المستعمر الفرنسي الذي باغتها في عقر دارها-: «رأيت الذي يُطْمِعُ في البحث

---

(١) ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور لابن الخوجه (ص٧٦)، وشيخ الجامع الأعظم، د/ بلقاسم الغالي (ص٣٥)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٢٥).

عن موجبات تدني العلوم يرمي بنفسه إلى متسعٍ ربما لا يجد منه مخرجاً في أمد غير طويل، وأَيْقَنْتُ أن لأسباب تأخر المسلمين عموماً رابطةً وثيقةً بأسباب تأخر العلوم»[(١)].

ومع أن الشيخ أحسَّ بجسامة المهمة، والبون الشاسع بين واقع المسلمين وما وصلت إليه الأمم الغربية من امتلاك أسباب النهضة والرقي، إلا أنه لم يدّخر جهداً ولم يثنِ عزماً في السير في هذا الطريق المليء بالأشواك، فقد شملت عناية الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إصلاح الكتب الدراسية، وأساليب التدريس، ومعاهد التعليم، وقد اهتمت لجان من شيوخ الزيتونة بتشجيعٍ منه بهذا الغرض، ونظرت في الكتب الدراسية على مختلف مستوياتها، وعمل الشيخ على استبدال كتب كثيرة كانت منذ عصور ماضية تدرّس[(٢)].

أوليَّاته:

للشيخ محمد الطَّاهر ابن عاشور أوليّات تمثِّل مظهراً من مظاهر تميُّزه -رحمه الله-، وهي:

- أوَّل من فسَّر القرآن كاملاً في إفريقيَّة، وذلك في كتابه (التَّحرير والتَّنوير).
- وهو أوَّل من جمع بين منصب شيخ الإسلام المالكي وشيخ الجامع الأعظم (الزيتونة)، وأول من سمِّي شيخاً للجامع الأعظم.
- وأوَّل من تقلَّد جائزة الدولة التقديريَّة للدولة التونسيَّة، ونال وسام الاستحقاق الثَّقافي سنة ١٩٦٨م.

(١) ينظر: أليس الصبح بقريب (ص١٧٥).

(٢) ينظر: جامع الزيتونة المعْلم ورجاله، لمحمد العزيز ابن عاشور (ص١٢١).

• وهو أوَّل من أحيا التَّصانيف في مقاصد الشَّريعة في العصر الحديث بعد العز بن عبد السلام (٦٦٠هـ)، والشاطبي (٧٩٠هـ).

• وأول من أدخل إصلاحات تعليمية وتنظيمية في الجامع الزيتوني، في إطار منظومة تربوية فكرية(١).

مؤلفاته(٢):

تنوعت آثار الشيخ -رحمه الله تعالى- من حيث موضوعاتها، فألف في التفسير، والحديث، والأصول، والأدب، واللغة، والتاريخ والتراجم، والدراسات الإسلامية، وقد اتسمت مؤلفاته بنضج الفكرة، وعمق التحليل، والمعالجة العلمية، وبلاغة الأسلوب، وللطاهر نحو أربعين كتاباً، تأليفاً وتحقيقاً، بعضها لم يطبع بعد، وأهمها:

١. تفسيره المسمى بالتحرير والتنوير- مطبوع.

٢. مقاصد الشريعة- مطبوع

---

(١) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٧٨).

(٢) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور، علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، للطباع (ص٩١).

وقد ذكر د/ علي العطار في رسالته التي أعدها لدرجة الدكتوراه الاستعارة التمثيلية في التحرير والتنوير (ص٥١) أنه وقف على مكتبة الشيخ الطاهر ابن عاشور وتراثه العلمي، والتقى بأحفاده، فترجم للشيخ ترجمة رائدة فيما يقارب مائتي صفحة، تناول فيها أهم كتبه وتراثه العلمي -والرسالة بكلية اللغة العربية في الأزهر تحت رقم (٤٨/٢٧٢)-. ينظر: مقدمة كتاب خصائص بناء الجملة القرآنية ودلالاتها البلاغية في تفسير التحرير والتنوير (ص٢) للدكتور: إبراهيم الجعيد.

٣. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام- مطبوع.
٤. تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة- مطبوع.
٥. أليس الصبح بقريب- مطبوع.
٦. النظر الفسيح عند مضيق الأنظار في الجامع الصحيح- مطبوع.
٧. كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا- مطبوع.
٨. حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب (التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول)- مطبوع.
٩. الوقف وآثاره في الإسلام- مطبوع.
١٠. نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكام لعلي عبد الرزاق- مطبوع.
١١. موجز البلاغة- مطبوع.
١٢. أصول الإنشاء والخطابة- مطبوع.
١٣. ديوان بشار بن برد- مطبوع.
١٤. سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن بسام النحوي- مطبوع.
١٥. شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام- نشرت مقالات في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق.
١٦. قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلق- مطبوع.
١٧. الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصبهاني- مطبوع.
١٨. قصة المولد النبوي الشريف- مطبوع.
١٩. تعليقات وتحقيق على حديث أم زرع- مخطوط.
٢٠. آراء اجتهادية- مخطوط.
٢١. الأمالي على مختصر خليل- مخطوط.

٢٢. قضايا وأحكام شرعية- مخطوط.

٢٣. أصول التقدم في الإسلام- مخطوط.

٢٤. الأمالي على دلائل الإعجاز للجرجاني- مخطوط.

٢٥. تحقيق لشرح القرشي على ديوان المتنبي- مخطوط.

٢٦. شرح ديوان الحماسة- مخطوط.

٢٧. شرح معلقة امرئ القيس- مخطوط.

وفاته:

بعد عطاء علمي متميز في شِقَّيه التدريس والتصنيف، وبعد حياة حافلة بالعلم والإصلاح والتجديد على مستوى تونس والعالم الإسلامي، توفي الطاهر ابن عاشور في ١٣ من شهر رجب، سنة ١٣٩٣هـ، وقيل: ١٣٩٤هـ(١)، في ضاحية المرسى قرب تونس، ووري التراب في مقبرة الزلاج في مدينة تونس، رحمه الله رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته(٢).

---

(١) ذكر تلميذه الشيخ: محمد بن الحبيب بن الخوجه أنه توفي سنة (١٣٩٤هـ)، ولعله أقرب للصواب؛ لأنه أقرب الناس صلة بالشيخ.

(٢) شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، للشيخ محمد الحبيب بن الخوجة (ج١/ص١٦٩)، ومحمد الطاهر ابن عاشور للطباع (ص٧٨).

المطلب الثاني: التعريف بكتاب "التحرير والتنوير"، وبيان قيمته العلمية

أولاً: التعريف بالكتاب من خلال ما يلي:

أ- اسم الكتاب:

يعرف تفسير الطاهر ابن عاشور بـ(التحرير والتنوير)، وهو موافق للاسم المختصر الذي ارتضاه المؤلف، وهو: (التحرير والتنوير من التفسير)، وعنوانه قبل الاختصار: (تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد).

وهذا الكتاب في الحقيقة كما وصفه مؤلفه، قد حرر وحقق المسائل، ونور الأذهان، فهو حرر ما تناوله من مسائل ومعانٍ، ولم يكتف بالنقل دون تمحيص، بل نور الأذهان بثراء معلوماته، وعظيم عباراته، وحسن اختياراته.

ب- سبب تأليفه:

إن سبب تأليفه لهذا التفسير الضخم هو الهمة العالية، والأماني السامية، والأمر كما يبدو جلياً أن أمنيته كانت تراوده وتتوق نفسه إليها حيناً بعد حين، إلا أنه لما تولى القضاء والفتيا كثرت الصوارف، وانشغل بأمر الخاصة والعامة، لكن صاحب العزيمة لا يفتر، بل يتحين الفرص لتحقيق همته في المضي فيما أراد، وهو ما فعله هذا الإمام العظيم.

يقول الطاهر واصفاً هذه الحال: «وفيما أنا بين إقدام وإحجام، أتخيل هذا الحقل مرة القتاد[1]، وأخرى الثمام[2]، إذا أنا بأملي قد خيل إلي أنه تباعد أو انقضى، إذْ قدر أن تسند إلي خطة القضاء[3]،

---

(١) القتاد: شجر ذو شوك لا تأكله الإبل إلا في عام جدب. ينظر: تهذيب اللغة (ج٩/ص٣٦).

(٢) الثمام: نبت ضعيف له خوص أو شبيه بالخوص. ينظر: الصحاح (ج٥/ص١٨٨١).

(٣) تولى القضاء في ٢٦ رمضان ١٣٣١هـ.

فبقيت متلهفاً ولات حين مناص، وأضمرت تحقيق هاته الأمنية متى أجمل الله الخلاص، وكنت أحادث بذلك الأصحاب والإخوان، وأضرب المثل بأبي الوليد ابن رشد في كتاب «البيان»[1]، ولم أزل كلما مضت مدة يزداد التمني وأرجو إنجازه، إلى أن أو شك أن تمضي عليه مدة الحيازة، فإذا الله قد منَّ بالنقلة إلى خطة الفتيا، وأصبحت الهمة مصروفة إلى ما تنصرف إليه الهمم العليا، فتحول إلى الرجاء ذلك اليأس، وطمعت أن أكون ممن أوتي الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها الناس، هنالك عقدت العزم على تحقيق ما كنت أضمرته، واستعنت بالله تعالى واستخرته، وعلمت أن ما يهول من توقع كلل أو غلط، لا ينبغي أن يحول بيني وبين نسج هذا النمط، إذا بذلت الوسع من الاجتهاد، وتوخيت طرق الصواب والسداد»[2].

أ- مدة التأليف:

يصف الشيخ الإمام الطاهر مدة تأليفه في آخر كتابه، ويشير إلى ما في هذه المدة من البسط والانقباض، والسعة والضيق، وكأنه يعتذر عن ما يصيب كتابه من نقص أو قصور.

قال -رحمه الله-: «وكان تمام هذا التفسير عصر يوم الجمعة الثاني عشر من شهر رجب عام ثمانين وثلاثمائة وألف، فكانت مدة تأليفه تسعاً وثلاثين سنة وستة أشهر، وهي حقبة لم تخل من أشغال صارفة،

---

(١) ذكر ابن رشد أنه شرع في كتابه «البيان والتحصيل» ، ثم عاقه عنه تقليد خطة القضاء بقرطبة، فعزم على الرجوع إليه إن أريح من القضاء، وأنه عرض عزمه على أمير المؤمنين علي بن يوسف بن تاشفين، فأجابه لذلك، وأعفاه من القضاء؛ ليعود إلى إكمال كتابه، وهذا الكتاب هو شرح جليل على كتاب «العتبية» الذي جمع فيه العتبي سماع أصحاب مالك منه، وسماع أصحاب ابن القاسم منه. ينظر: مقدمة كتاب البيان والتحصيل (ج١/ص٣٠).

(٢) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج١/ص٦).

ومؤلفات أخرى أفنانها وارفة، ومنازع بقريحة شاربة طوراً، وطوراً غارفة، وما خلا ذلك من تشتت بال، وتطور أحوال، مما لم تخل عن الشكاية منه الأجيال، ولا كفران لله، فإن نعمه أوفى، ومكاييل فضله علي لا تطفف ولا تكفا... وكان تمامه بمنزلي ببلد المرسى شرقي مدينة تونس»[1].

ثانياً: قيمته العلمية:

لتفسير الطاهر ابن عاشور قيمة علمية كبيرة، وتتبين أهميته من خلال الآتي:

أ-منهج ابن عاشور في تفسيره من حيث الإجمال:

لقد سلك ابن عاشور في تفسيره منهجاً متميزاً، فجاء محتوياً على مزايا عظيمة، متضمناً علوماً كثيرة، وفوائد جمة، وربما كانت عزيزة.

وقد بذل في هذا التفسير قصارى جهده، واستجمع قواه العقلية والعلمية؛ فتجلت فيه مواهبه المتعددة، وتبين من خلاله علوُّ كعبه، ووفرة اطلاعه، وعلميته الفذة النادرة، ومنهجه التربوي، ونظراته الإصلاحية.

ولقد بين -رحمه الله- في مقدمته الرائعة منهجه بإجمال، ويمكن حصر ذلك بما يلي:

١. **بدأ تفسيره بمقدمات عشر**؛ لتكون -كما يقول- عوناً للباحث في التفسير، وتغنيه عن مُعاد كثير، وهذه المقدمات العشر ذات صلة بالتفسير وعلوم القرآن، وهي:

المقدمة الأولى: في التفسير والتأويل.

المقدمة الثانية: في استمداد علم التفسير.

المقدمة الثالثة: في صحة التفسير بغير المأثور، ومعنى التفسير بالرأي.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٣٠/ص٦٣٦).

المقدمة الرابعة: غرض المفسر.

المقدمة الخامسة: أسباب النُّزول.

المقدمة السادسة: في القراءات.

المقدمة السابعة: القصص القرآني.

المقدمة الثامنة: ما يتعلق باسم القرآن وآياته.

المقدمة التاسعة: المعاني التي تتحملها جمل القرآن.

المقدمة العاشرة: في إعجاز القرآن.

٢. اهتم ببيان وجوه الإعجاز، ونكت البلاغة العربية، وأساليب الاستعمال.

اهتم الطاهر بدقائق البلاغة في كل آية من آياته، وأورد فيه بعض الحقائق العلمية باعتدال ودون توسع أو إغراق في تفريعاتها ومسائلها.

ومما قاله في تقديمه لكتابه: «قد نحا كثير من المفسرين بعض تلك الأفنان، ولكن فناً من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن، وهو فن دقائق البلاغة هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرى، من أجل ذلك التزمت أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما ألهمته، بحسب مبلغ الفهم وطاقة التدبر».

ثم يقول: «وقد اهتممت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال»[١].

---

(١) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج١/ص٨).

٣. اهتم ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض.

يقول الطاهر: «واهتممت أيضًا ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض»، وبَيَّن أن البحث عن تناسب مواقع السور ليس حقاً على المفسر(١).

٤. لم يغادر سورة إلا وبين أغراضها، وما تشتمل عليها بإجمال.

يقول: «ولم أغادر سورة إلا بينت ما أحيط به من أغراضها؛ لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومعاني جمله، كأنها فقر متفرقة، تصرفه عن روعة انسجامه، وتحجب عنه روائع جماله»(٢).

٥. اهتم بتحليل الألفاظ، وتبيين معاني المفردات بضبط وتحقيق مما خلت عن ضبط كثير منه قواميسُ اللغة.

ولعل من أبرز معالم تفسير الشيخ -رحمه الله- غوصه في المباحث اللغوية، واستخراجه الدرر النفيسة التي حملتها الآيات، وما جاءت به من دقائق ولطائف بيانية، ونثره إياها في جنبات تفسيره، لينعم بالنظر إليها كل صيرفيّ خبير، وكل متدبر يبحث عن حسن التصوير.

٦. عُنِيَ باستنباط الفوائد، وربطها بحياة المسلمين.

يقول الطاهر: «وهذا الكتاب عسى أن يجد فيه المطالع تحقيق مراده، ويتناول منه فوائد ونكتاً على قدر استعداده»(٣).

---

(١) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج١/ص٨).

(٢) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج١/ص٨).

(٣) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج١/ص٨).

٧. حَرِصَ على استلهام العبر من القرآن؛ لتكون سبباً في النهوض بالأمة.

ومما لاحظتُه في تفسير ابن عاشور أنه كان يحرص على إظهار الآداب التي توحي بها الآيات، والمعاني التي تحملها لتربية النفوس وتهذيبها، وهو بهذا يبرز الجانب التربوي في الآيات، الأمر الذي يعدّ من أهم الجوانب التي تظهر بها وظيفة القرآن الأولى، وهي الهداية.

يقول الطاهر: «إن القرآن كتاب جاء لهدي أمة والتشريع لها، وهذا الهدي قد يكون وارداً قبل الحاجة، وقد يكون مخاطباً به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطباً به جميع من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلاً عليها، وليمكن تواتر الدين، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط»[١].

٨. اهتمامه المميز بآيات الأحكام.

ومما يلفت النظر في تفسير ابن عاشور اهتمامه بآيات الأحكام، فتراه يذكر أقوال الأئمة الأربعة في المسألة، وقد يتعدى ذلك إلى ذكر أقوال غيرهم، ويذكر الاختلافات في المذهب الواحد، ويسرد الأدلة التي استشهد بها كل فريق، مما جاء في الكتاب، أو السنة، أو أقوال الصحابة والتابعين، أو القياس، أو غيرها من الأدلة مما يُستدل به، ويناقش الأدلة نقاشاً يعكس مدى تمكنّه وتمرّسه في هذا الميدان، ويرجّح ما يراه صحيحاً، مستدلاً على مذهبه بأدلة علمية، وهو يقدم من بين الآراء ما استند إلى حديث صحيح.

---

(١) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج١/ص٥٠).

٩. اهتمامه بتحرير المشكل من معاني الآيات:

اهتم الطاهر بمشكل القرآن، ولم يغمض بصره وبصيرته عن ما استشكله السابقون من معاني الآيات، بل إنه يستشكل ما يوجب الاستشكال مما أورده السابقون من غير تنطع أو تكلف، بل عن علم ودراية، فتجده ينقل الاستشكال، ويناقش ما كان قابلاً للنقاش، فيذكر اختلافهم، ويرجّح ما يراه صحيحاً بالأدلة.

يقول الطاهر: «فجعلت حقاً علي أن أبدي في تفسير القرآن نكتاً لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها، وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ماله من نفاد، ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر آخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي تلك الحالتين ضرر كثير، وهنالك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعمد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذبه ونزيده، وحاشا أن ننقضه أو نبيده، علماً بأن غمط فضلهم كفران للنعمة، وجحد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة...».

إلى أن قال: «... والتفاسير وإن كانت كثيرة، فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق».

ثم قال: «... وقد ميزت ما يفتح الله لي من فهم في معاني كتابه، وما أجلبه من المسائل العلمية مما لا يذكره المفسرون، وإنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التفاسير في تلك الآية خاصة، ولست أدعي انفرادي به في نفس الأمر، فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم، وكم من فهم تستظهره وقد تقدمك إليه متفهم»[١].

---

(١) ينظر: مقدمة التحرير والتنوير (ج١/ص٧).

وسأبين منهجه في المشكل بتوسع في المبحث الثاني: وهو (منهج ابن عاشور في مشكل القرآن الكريم).

١٠. **يعتمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره على قراءة نافع**، مختاراً رواية عيسى بن مينا المدني الملقّب بقالون، لأنها القراءةَ المدنيّة إماماً ورواية، والمعتمدة في تونس، ثم يذكر القراءات الأخرى.

فهذا مجمل منهجه الذي بيَّنه، وسار عليه.

ب- منهجه في تناوله لتفسير سور القرآن.

بعدما ذكر المقدمات العشر بدأ بتفسير الآيات القرآنية في سورها، مرتبة حسب ترتيب المصحف، ونجده يقدم للسورة بمقدمة يذكر فيها أسماء السورة -إنْ كان لها أكثر من اسم-، ووجه تسميتها، ثم يذكر آراء العلماء في مكية السورة ومدنيتها، ورقمها في ترتيب النُّزول، ويستشهد في ذلك كله بالآثار والروايات -إنْ وجد-، ويأتي باختلاف العلماء في عدد آيها.

وبعد هذا يعرض أغراض السورة، والموضوعات التي تحدثت عنها السورة على شكل نقاط، ثم يبدأ بتفسير الآيات.

وأول ما يبدأ به هو بيان مناسبة الآية للسياق، ونلمح من هذا حرصه على إظهار الصلات والروابط بين الآيات الكريمة، وإبرازها كنسيج واحد.

ونراه يهتم بالقراءات اهتماماً ملحوظاً، فهو يذكر القراءات، وينسبها إلى أصحابها، ثم يوجهها، فيذكر ما تحتمله من معانٍ، مع عدم ترجيحه بين القراءات المتواترة.

وإنْ كان للآية سبب نزول يذكره مستعيناً به على فهم الآية، وبشكل عام فهو لا يكثر من الاستشهاد بالأحاديث النبوية والآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، إلا ما كان له دور في ترجيح معنى على معنى، أو ترجيح مذهب فقهي على آخر.

وحين يذكر الأحاديث النبوية يذكرها محذوفة السند، ويكتفي بذكر الصحابي الذي روى الحديث مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ، وكذلك الآثار الموقوفة على الصحابة، أو أقوال التابعين أو غيرهم، يكتفي بذكر صاحب القول دون سند، وقليلاً ما يعقب عليها بتصحيح أو تضعيف.

ولا يكتفي -رحمه الله- بذكر الخلاف، كأن يختلف الصحابة أو التابعون في مسألة من المسائل، بل ينقل اختلافهم، ويرجّح ما يراه صحيحاً بالأدلة، ويَكْثُرُ هذا في تفسيره لآيات الأحكام.

ج- موقفه من الإسرائيليات:

شأن ابن عاشور شأن معظم المفسرين، حيث ذكر الإسرائيليات، إلا أنه كان مُقلاً منها إذا ما قارناه مع غيره من المفسرين، وكان أحياناً يُحذر منها، ويصفها بالخرافات، من ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴾ [ص:٣٤]، قال: «وقد أشارت الآية إلى حدث عظيم حلّ بسليمان، واختلفت أقوال المفسرين في تعيين هذه الفتنة، فذكروا قصصاً هي بالخرافات أشبه، ومقام سليمان عن أمثالها أنزه»(١)،

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٣/ص٢٥٩).

ثم ذكر بعض الروايات الإسرائيلية، إلا أن الغريب أنه بعد وصفه الإسرائيليات بالخرافات، ورفضه ما جاء من هذا الطريق، ذكر رواية إسرائيلية أخرى من طريق وهب بن منبه، وشهر بن حوشب، وفسّر الآية بناءً على ما جاء فيها(١).

وعلى كل حال، فهو بالنسبة لغيره يُعدّ من المقلّين في هذا المجال.

ومما يؤخذ على الشيخ -رحمه الله- أنه كان أحياناً يستدل بما جاء في التوراة لتأييد ما يذهب إليه، فيقول: (وجاء في سفر كذا)، وهذا مما لا يقبل، فالقرآن مهيمن على الكتب السابقة، فكيف يُستدل بها عليه؟!(٢).

د- مصادره:

من أهم مصادره التي اعتمد عليها ابن عاشور في التفسير: تفسير الطبري، وتفسير الزمخشري، وحواشيه -حاشية الطيبي، والقزويني، والقطب، والتفتازاني-، وابن عطية، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، وحواشيه -مثل حاشية الخفاجي-، وأبي السعود، والألوسي، وتفسير الشيخ ابن عرفة التونسي.

وأهم هذه التفاسير بالنسبة له كان تفسير البيضاوي بحاشية الخفاجي، وكان يرجع باطراد للكشاف وحواشيه؛ لكونه أصل تفسير البيضاوي وأساسه(٣).

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٣/ص٢٦٠).

(٢) يقول الطاهر(ج١٨/ص٢٢٢): «قد كان البغاء مشروعاً في الشرائع السالفة، فقد جاء في سفر التكوين في الإصحاح ٣٨: "فخلعت عنها ثياب ترملها، وتغطت ببرقع، وتلففت، وجلست في مدخل (عينائم) التي على الطريق" ... "فنظرها يهوذا، وحسبها زانية؛ لأنها كانت قد غطت وجهها، فمال إليها على الطريق، وقال: هاتي أدخل عليك. فقالت: ماذا تعطيني ؟ فقال: أرسل لك جدي معزى من الغنم ... ودخل عليها فحبلت منه».

(٣) ينظر: مقدمة مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير (ص٧٠).

ولعل سبب كثرة نقل الطاهر عن الكشاف يعود إلى اهتمام ابن عاشور بإبراز الجانب البلاغي في الآيات، ومعلوم أن تفسير الكشاف من أبرز التفاسير التي اعتنت بهذا الجانب، إلا أن ابن عاشور لم يكن يوافق الزمخشري على آرائه جميعها، فهو يناقشه ويرد بعض أقواله.

ولا تنحصر مصادر ابن عاشور في هذه المذكورة، فهو يستعين بغيرها كذلك، وإنما ذكرت أهمها.

هـ- الدراسات السابقة لتفسير التحرير والتنوير:

لقد اعتنى بعض الباحثين بتراث ابن عاشور العلمي، وشملت هذه العناية دراسة جوانب متعددة من فكره وجهده، فغدا كتابه "التحرير والتنوير" مرتعاً لأصحاب الدراسات العليا والباحثين، وقد وقفت خلال بحثي على عشرات الرسائل الجامعية التي عنيت بتفسير "التحرير والتنوير" وسأذكر بعض أسماء هذه الرسائل، منها:

١) **منهج ابن عاشور في أصول الاعتقاد، دراسة وتقويم**، وهي رسالة ماجستير في جامعة الإمام، للباحث محمد العمري، نوقشت عام ١٤١٧هـ.

٢) **الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ومنهجه في تفسيره التحرير والتنوير**، وهو كتاب أصله رسالة دكتوراه للباحثة هيا ثامر العلي، نشرته دار الثقافة في قطر سنة ١٩٩٤م.

٣) **المناسبات وأثرها في تفسير التحرير والتنوير- دراسة ونقداً-** مجموعة رسائل في جامعة أم القرى.

٤) **استدراكات الإمام الطاهر ابن عاشور في التفسير على من سبقه في أسباب النُّزول: جمعاً ودراسة**، رسالة ماجستير في جامعة الملك سعود، للباحث: سعيد الزهراني.

٥) **السياق القرآني ودلالته على الترجيح في التحرير والتنوير** للطاهر ابن عاشور، لمحمد إبراهيم الشمسان، جامعة أم القرى.

٦) **الإمام الطاهر ابن عاشور ومنهجه في توجيه القراءات من خلال كتابه التحرير والتنوير**، محمد سعد القرني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.

٧) **الإعجاز عند ابن عاشور**، لمحمود البعداني، الجامعة الاسلامية المدينة المنورة.

٨) **قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير**، لعبير النعيم، رسالة دكتوراة في جامعة الملك سعود، ١٤٣٠هـ.

٩) **مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير** دراسة دكتوراه مقدمة لكلية اللغة العربية بجامعة أم القرى من الباحث : شعيب بن أحمد الغزال.

١٠) **خصائص بناء الجملة القرآنية ودلالتها البلاغية في تفسير (التحرير والتنوير)** دراسة مقدمة لكلية اللغة العربية بجامعة أم القرى من الباحث: إبراهيم الجعيد.

١١) **الاستعارة التمثيلية في تفسير (التحرير والتنوير)** رسالة علمية مقدمة إلى كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر لنيل درجة الدكتوراه من الباحث: علي محمد العطار.

١٢) **المقاييس البلاغية في تفسير (التحرير والتنوير)**، للدكتور حواس بري، كتاب مطبوع.

وفي الختام يقول الطاهر عن تفسيره "التحرير والتنوير": ((فإني بذلت الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير، ومن أساليب الاستعمال الفصيح ما تصبو إليه همم النحارير، بحيث ساوى هذا التفسير على اختصاره مطولات القماطير، ففيه أحسن ما في التفاسير، وفيه أحسن مما في التفاسير))[1].

(١) مقدمة التحرير والتنوير (ج١/ص٨).

المبحث الثاني: منهج ابن عاشور في مشكل القرآن الكريم

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بعلم مشكل القرآن

المطلب الثاني: عباراته في بيان المشكل

المطلب الثالث: ضابط المشكل عند ابن عاشور

المطلب الرابع: منهجه في إيراد المشكل

المطلب الخامس: منهجه في دفع المشكل

المطلب السادس: أنواع المشكل عند ابن عاشور

المطلب الأول: التعريف بعلم مشكل القرآن

تعريف المشكل في اللغة:

المُشكل: اسم فاعل من أشكل يشكل إشكالاً، فهو مشكل.

واسم الفاعل من غير الثلاثي يأتي على زنة مضارعه، بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة، وكسر ما قبل الآخر(١).

والمعنى اللغوي للمشكل يدور حول: الاختلاط، والالتباس، والاشتباه، والمماثلة(٢).

تقول: أشكل علي الأمر، أي: اختلط بغيره(٣).

ويقال: حرف مشكل، أي: مشتبه ملتبس، وأمور أشكال، أي: ملتبسة، وبينهم أشكلة، أي: لبس(٤).

والشَكْل: الشبه والمِثْل، والجمع أشكال، وشُكُول، يقال: هذا أشْكَلُ بكذا، أي: أشبه(٥).

وأصل الكلمة ما قاله ابن فارس(٦): «الشين والكاف واللام معظم بابه المماثلة، تقول: هذا شكل هذا، أي: مثله، ومن ذلك يقال: أمر مشْكل، كما يقال: أمر مُشْتبِه»(٧).

---

(١) ينظر: شذا العرف في فن الصرف (ص٩٧).

(٢) ينظر: مشكل القرآن للمنصور (ص٤٦).

(٣) ينظر: الزاهر في معاني كلمات الناس لابن الأنباري (ج٢/ص١٥١)، وتهذيب اللغة للأزهري (ج١٠/ص٢٥).

(٤) ينظر: تهذيب اللغة (ج١٠/ص٢٥)، ولسان العرب (ج١١/ص٣٥٧)، والمصباح المنير (ص٣٢١).

(٥) ينظر: مختار الصحاح (ج١/ص١٤٥)، والقاموس المحيط (ص١٣١٧).

(٦) هو أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، من أئمة اللغة والأدب، صاحب "مقاييس اللغة"، مات سنة (٣٩٥هـ). ينظر: إنباه الرواة (ج١/ص١٢٧)، وسير أعلام النبلاء (ج١٧/ص١٠٣)، وشذرات الذهب (ج٤/ص٤٨٠).

(٧) ينظر:معجم مقاييس اللغة، مادة: شكل (ج٣/ص٢٠٤).

تعريف المشكل في الاصطلاح:

تعددت آراء العلماء في تعريف المشكل اصطلاحاً، وأحب أن أشير إلى أن المشكل الموجود في القرآن هو متعلق بفهم القارئ للآيات، وليس أصلاً في الآيات.

ومعرفة المشكل عند علماء التفسير وعلوم القرآن يتطلب النظر في نوعين من المؤلفات:

الأول: الكتب المؤلفة في تفسير القرآن الكريم.

والثاني: الكتب المؤلفة في علوم القرآن.

ففي الكتب المؤلفة في التفسير نجد أن هناك نوعين من التأليف:

الأول: كتب مفردة في مشكل القرآن، وموهم التعارض بين آياته.

والثاني: كتب عامة، جل اهتمامها هو التفسير؛ إلا أن مؤلفيها ربما تطرقوا لحل بعض مشكلات القرآن.

فمن الأول: (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة، وكتاب (حل مشكلات القرآن) لابن فورك، وكتاب (درة التنْزيل وغرة التأويل) للخطيب الإسكافي، وكتاب (دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب) للشنقيطي[1].

ومن أشهر الذين اعتنوا بحل بعض مشكلات القرآن في مؤلفاتهم التفسيرية: القاضي ابن عطية في كتابه (المحرر الوجيز)، وابن العربي في كتابه (أحكام القرآن)، وأبو عبد الله القرطبي في كتابه (الجامع لأحكام القرآن)،

---

(١) ينظر: مشكل القرآن للمنصور (ص٥٣-٥٤).

والخازن في كتابه (لباب التأويل في معاني التنْزيل)، والألوسي في كتابه (روح المعاني)، والطاهر في (التحرير والتنوير) وقد استفاد ممن سبقه.

وفي تلك الكتب لم يتطرقوا لتعريف المشكل، إلا أن مقتضى صنيعهم يدل على أن مصطلح المشكل عندهم عام، يشمل كل إشكال يطرأ على الآية، سواء كان في اللفظ، أم في المعنى، أو كان لتوهم تعارض، أو توهم إشكال في اللغة، أو القراءات التي خالفت قاعدة لغوية من نحو أو تصريف أو إعراب، أو غير ذلك[١].

وأما كتب علوم القرآن فقد أفرد بعض مؤلفيها أبواباً خاصة لمشكل القرآن، تناولوا فيها تعريف المشكل، وموهم التناقض بين آي القرآن، ومن أبرز من اعتنى بذلك: الزركشي في كتابه (البرهان في علوم القرآن)، والسيوطي في كتابه (الإتقان في علوم القرآن)، وابن عقيلة المكي في كتابه (الزيادة والإحسان في علوم القرآن)[٢].

أما تعريف المشكل من حيث هو كفَنٍّ مُدوَّن:

فقد تعددت تعاريف العلماء له، مع اختلاف في اللفظ واقتراب في المعنى:

يقول الشاطبي: «ومعنى المتشابه: ما أشكل معناه، ولم يبيّن مغزاه»[٣].

---

(١) ينظر: المرجع السابق (ص٥٣-٥٤)، والأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم (ص١٨).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٢/ص١٧٦)، والإتقان في علوم القرآن (ج٤/ص١٤٧٠)، والزيادة والإحسان (ج٥/ص١٣٤).

(٣) ينظر: الاعتصام (ج٢/ص٧٣٦) .

ويقول أبو الوليد الباجي[١]: «المتشابه: هو المشكل الذي يُحتاج في فهم المراد به إلى تفكر وتأمّل»[٢].

ويقول ابن عقيلة[٣]: «هو ما أشكل معناه على السامع، ولم يصل إلى إدراكه إلا بدليل آخر»[٤].

ويقول الجرجاني[٥]: «المشكل: هو ما لا ينال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب»[٦].

ويقول القصير: «كل نص شرعي استغلق وخفي معناه، أو أوهم معارضة نص شرعي آخر، أو أوهم معاني مستحيلة شرعاً أو عقلاً، أو شرعاً وعقلاً»[٧].

ويلاحظ بجلاء أن هؤلاء الذين عرفوا (المشكل) عرفوه بتعريف عام، يشمل كل إشكال يطرأ على الآية.

---

(١) هو سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، أبو الوليد الباجي، (٤٠٣-٤٧٤هـ) فقيه مالكي كبير، من رجال الحديث. ينظر: سير أعلام النبلاء (ج١٨/ص٥٣٥).

(٢) ينظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول (ج١/ص١٧٦) .

(٣) هو محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكيّ، شمس الدين، المعروف كوالده بعقيلة، مؤرخ، من المشتغلين بالحديث، من أهل مكة، مولده ووفاته فيها سنة ١١٥٠هـ. ينظر: الأعلام للزركلي (ج٦/ص١٣) ومعجم المؤلفين (ج٨/ص٢٦٤).

(٤) ينظر: الزيادة والإحسان (ج٥/ص١٣٤).

(٥) هو الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت٨١٦هـ)، صاحب كتاب التعريفات. ينظر: الأعلام للزركلي (ج٥/ص٧).

(٦) ينظر: التعريفات (ص٢١٥).

(٧) ينظر: الأحاديث المشكلة الواردة في تفسير القرآن الكريم (ص٢٦).

لذا فإني عرفته بتعريف أَخص استفدته منهم، وزدت عليه بعض الضوابط التي اقتبستها من التفسير اللغوي لكلمة المشكل، مع النظر في الآيات التي استشكلها الطاهر في تفسيره.

فالمشكل هو: كل ما يطرأ على أحد العلماء المعتبرين[١] في القرآن الكريم من خفاء واشتباه في المراد، بأي سبب من الأسباب[٢]، بحيث لا يظهر المراد منها إلا بعد التفكر والتأمل.

(١) لأنه ليس كل إشكال معتبر، كما سيأتي.

(٢) سواء كان سبب الإشكال لفظ الآية، أو معناها، أو أمر آخر غيرهما من أنواع المشكل التي ستمر معنا.

المطلب الثاني: عباراته في بيان المشكل

من خلال هذا البحث تبين لي تعدد عبارات الطاهر في تحديد المشكل، مع أن الغالب أنه ينص على الإشكال، أو يذكر عبارات تدل على أنه يريد المشكِل، وقد بلغ الجهد مني غايته في التأمل والنظر والمشاورة في تتبع مشكل القرآن الكريم في تفسير ابن عاشور، فأرجو أن أكون قد وُفّقتُ للصواب، وقد جمعت من خلال ذلك -بتوفيق الله وعونه- ما يقارب مائة إشكال.

ومن أهم عباراته في هذا الباب:

١. «هذه الآية مثار إشكال».

٢. «قد عُدّت هذه الآية من مشكلات القرآن».

٣. «سكت عن الآية جميع المفسرين، عدا ابن عطية استشعر إشكالها».

٤. «موضع الآية إشكال عند جميع المفسّرين».

٥. «هذه آية مشكلة وليس للمفسرين كلام واضح في اتصالها بما قبلها».

٦. «وموقع الآية ومعناه مشكل، وفي نظمه إشكال أيضاً».

٧. «والخلاصة أن الآية لا يلتئم منها معنى سليم من الإشكال».

٨. «وأعلم أن استخلاص معاني هذه الآية من أعقد ما عرض للمفسرين».

٩. «هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظماً وتفسيراً».

١٠. «اعلم أن تفسير هذه الآية معضل، وأن المفسرين ما وفَّوها حق البيان».

١١. «تحير المفسرون في تفسير الآية».

١٢. ((لم يأت المفسّرون بوجه ينثلج له الصدر)).

١٣. ((موقع هذه الآية دقيق ، ومعناها أدقّ ، وإعرابها تابع لدقّة الأمرين)).

١٤. ((معنى هذه الآية غامض بدءاً، ونهايتها أشدّ غموضاً، وموقعها في هذا السياق خفي المناسبة)).

١٥. ((هذا المعنى غريب ولم يُعْنَ المفسّرون والمعرِبون ببيانه)).

المطلب الثالث: ضابط المشكل عند ابن عاشور

لما كان الإشكال نسبياً، ومعناه واسعاً، والناس يختلفون فيه، فقد يشكل على عالمٍ في علم ما ما لا يشكل على غيره، لذا لاحظت على الطاهر أنه سلك منهجاً في ما يورده من إشكالات في تفسيره، وقد استنبطت بالتتبع والتأمل ضابط ذلك عنده من خلال هذا البحث، وهي كالتالي:

١. أن ينص المفسرون السابقون على الإشكال نصاً واضحاً.

وقد سلك الطاهر في هذا الضابط مسلكين:

الأول: أن ينص المفسرون- أو ما يقوم مقام النص- بأن معنى الآية مشكل.

والثاني: أن ينقل استشكال أحد المفسرين، كعمر بن الخطاب رضي الله عنه أو مجاهد، أو الزجاج، أو ابن جني، أو ابن الفرس، أو الزمخشري، أوابن العربي، أو الرازي، أو القرطبي، أو أبي حيان، أو غيرهم، بأن هذه الآية مشكلة.

ومن أمثلة ذلك:

يقول الطاهر في معنى الكلالة: «قد عدّ الصحابة معنى الكلالة هنا من مشكل القرآن»[1].

وفي قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام:١٢٨].

يقول الطاهر: «معنى الآية موضع إشكال عند جميع المفسّرين»[2].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٤/ص٢٦٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٥/ص١٢٦).

وفي قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ﴾ [المائدة:١٠٦] ينقل عن مكي بن أبي طالب: «أن هذه الآيات عند أهل المعاني من أشكل ما في القرآن إعراباً، ومعنى، وحكماً[١]»[٢].

٢. أن يختلف المفسرون اختلافاً شديداً يصل بالمتأمل إلى الحيرة عند النظر في أقوالهم:

ومن أمثلة ذلك يقول: «تحير المفسرون في محل هاته الحروف المقطعة الواقعة في أول هاته السور، وفي فواتح سور أخرى عدة ... وأَخْلِقْ بها أن تكون مثار حيرة، ومصدر أقوال متعددة، وأبحاث كثيرة»[٣].

وفي قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتۡمًا مَّقۡضِيًّا ﴾ [مريم:٧١]. يقول الطاهر: «هذه الآية مثار إشكال، ومحطّ قيل وقال»[٤].

وفي قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوۡ مُشۡرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوۡ مُشۡرِكٌ﴾ [النور:٣] يقول الطاهر: «قد أعضل معناها، فتطلب المفسرون وجوهاً من التأويل، وبعض الوجوه ينحل إلى متعدد»[٥].

---

(١) ينظر: الكشف عن وجوه القرآءات السبع لمكي بن أبي طالب (ج١/ص٤٢٠).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٩٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٢٠٣).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٦/ص١٥١).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٨/ص١٥٥).

٣. أن يأتي المفسرون بتفسير أو توجيه يرى أنه لا ينثلج له الصدر، أو يترتب عليه إشكال.

قال الطاهر: ((إنَّما قال الله تعالى: ﴿وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾ ولم يقل: والخنْزير كما قال: ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ إلى آخر المعطوفات، ولم يذكر تحريم الخنْزير في جميع آيات القرآن إلاّ بإضافة لفظ لحم إلى الخنْزير، ولم يأت المفسّرون في توجيه ذلك بوجه ينثلج له الصدر))(١).

وفي قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ﴾ [التوبة:١٠١].

يقول الطاهر: ((قد تحير المفسرون في تعيين المراد من المرتين، وحملوه كلهم على حقيقة العدد، وذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر))(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال:٦٦].

يقول الطاهر: ((جعل المفسّرون موقع ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ موقع العطف فنشأ إشكال))(٣).

٤. أن يكون معنى الآية وإعرابها وموقعها دقيقاً أو غريباً، ولم يعتن المفسرون به.

في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّـٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ﴾ [المائدة:٦٩].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٦/ص٩٠).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١١/ص٢٠).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٠/ص٧٠).

يقول الطاهر: «موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدقّ، وإعرابها تابع لدقّة الأمرين ... ولنبدأ بموقعها فإنّه مَعْقَد معناها»[١].

وفي قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠].

يقول الطاهر: «أمَّا قوله: ﴿أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ فموقعه غريب، ولم يُعْنَ المفسّرون والمعرِبون ببيانه»[٢].

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور:٣٣].

يقول الطاهر: «اعلم أن تفسير هذه الآية معضل، وأن المفسرين ما وفَّوها حق البيان، وما أتوا إلا إطناباً في تكرير مختلف الروايات في سبب نزولها، وأسماء من وردت أسماؤهم في قضيتها، دون إفصاح عما يستخلصه الناظر من معانيها وأحكامها»[٣].

٥. أن يكون هناك ما يوهم ظاهره التعارض بين نصوص الكتاب والسنة إيهاماً له حظ من النظر.

في قوله تعالى: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾ [الواقعة:١٣-١٤].

يقول الطاهر: «روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه لما نزلت: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾ شقّ ذلك على أصحاب النبي ﷺ وحزنوا، وقالوا: إذاً لا يكون من أمة محمد إلا قليل، فنَزلت نصف النهار ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٩﴾ وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴿٤٠﴾﴾ فنسخت: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾. وهذا الحديث مشكل ومجمل»[٤].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٦/ص٢٦٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٠/ص٢٧٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٨/ص٢٢٤).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٧/ص٢٩١).

وفي قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

يقول الطاهر: «موقع هذه الآية هنا بعد قوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة:٢٣٤] إلى آخرها في غاية الإشكال، فإن حكمها يخالف في الظاهر حكم نظيرتها التي تقدمت»(١).

٦.قد يورد الطاهر إشكالاً غير مسبوق إليه، وخاصة في مشكل اللغة.

ومن ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾.

يقول الطاهر: «قد شاع ورود إشكال على وجه إرداف وصفه الرحمن بوصفه بالرحيم، مع أن شأن أهل البلاغة إذا أجروا وصفين في معنى واحد على موصوف في مقام الكمال أن يرتقوا من الأعم إلى الأخص، ومن القوي إلى الأقوى، كقولهم: شجاع باسل، وجواد فياض ، وعالم نحرير، وخطيب مصقع، وشاعر مفلق»(٢).

ب- في قوله تعالى: ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾ [البقرة: ٧١].

يقول الطاهر: «إن قول الله تعالى: ﴿ وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾ يقتضي بحسب الوضع نفي مدلول كاد؛ فإن مدلولها المقاربة، ونفي مقاربة الفعل يقتضي عدم وقوعه بالأولى. فيقال: أنى يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله: ﴿ فَذَبَحُوهَا ﴾، فما الوجه القالع للإشكال؟»(٣).

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢/ص٤٧١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص١٧٢).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٥٥٧).

٧. أن تكون هناك قراءة متواترة مردودة من قبل عالم معتبر، أو مضعفة، أو منكرة، أو لُحن من قرأ بها، أو كره أن يقرأ بها، فيستشكل ذلك.

في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَبَقُوٓا۟ ۚ إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ ﴾ [الأنفال:٥٩] يقول الطاهر: «قرأ ابن عامر وحمزة وحفص وأبو جعفر ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ﴾ بالياء التحتية، وهي قراءة مشكلة؛ لعدم وجود المفعول الأول لحسب،... ثم نقل عن أبي حاتم: أنه أنكرها، وقال: هي لحن لا تحل القراءة بها»[1].

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس (ج٢/ص١٩٢)، وتفسير القرطبي (ج١٠/ص٥٣)، والتحرير والتنوير (ج١٠/ص٥٤).

المطلب الرابع: منهجه في إيراد المشكل

من خلال عملي في هذا البحث تبين لي أن منهج الطاهر في إيراده للمشكل على النحو التالي:

١. أنه لم يتتبع كل ما استشكل من الآيات، لأن الإشكال أمر نسبي.

٢. يذكر ما أشكل من آيات القرآن على غيره من العلماء، ثم يجيب عنها.

٣. قد يورد في تفسيره إشكالاً على قول إمام من أئمة التفسير مما للرأي فيه مجال مبيناً وجه الاستشكال.

٤. يسلك طريقتين في إيراده للمشكل:

أ) أن ينص على الإشكال، ثم يحرر محل النِّزاع وهو الغالب.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ﴾ [المائدة:٦٩]

يقول الطاهر: «وقد تحير الناظرون في الإخبار عن جميع المذكورين بقوله: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ﴾؛ إذ من جملة المذكورين المؤمنون، وهل الإيمان إلا بالله واليوم الآخر؟ وذهب الناظرون في تأويله مذاهب»(١).

ب) أو يحرر محل النَّزاع مع ذكر الخلاف، ثم بعد ذلك ينص على الإشكال بقوله: «وهذه الآية مشكلة».

ومثاله: في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء:٢٤] يقول الطاهر: «ومن العلماء من قال: إن دخول الأمة ذات الزوج في ملك جديد غير ملك الذي زوجها من ذلك الزوج يسوغ لمالكها الجديد إبطال عقد الزوجية بينها وبين زوجها، كالتي تباع أو توهب أو تورث ...».

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٦/ص٢٦٩).

ثم بدأ يذكر أقوال العلماء في ذلك مع الترجيح.

ثم بعد ذلك يذكر أن هذه الآية أشكلت على ابن عباس رضي الله عنه، حيث يقول: ((وقد نقل عن ابن عباس أنه تحير في تفسير هذه الآية، وقال: لو أعلم أحداً يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل))[١].

٥. قد يورد الإشكال وجوابه عن أحد الأئمة، ثم يبين أنه لم يزل الإشكال قائماً.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰ ﴾ الآية [البقرة:١٧٨]

نقل عن الأزهري قوله: ((إنَّ هذه آية مشكلة، وقد فسروها تفسيراً قربوه على قدر أفهام أهل عصرهم)). قال الطاهر: ((ثم أخذ الأزهري في تفسيرها بما لم يكشف معنىً، وما أزال إشكالاً، وللمفسرين مناحٍ كثيرة في تفسير ألفاظها، ذكر القرطبي خمسة منها، وذكر في الكشاف تأويلاً آخر، وذكر الطيبي تأويلين راجعين إلى تأويل الكشاف))[٢].

٦. قد يذكر أن الإشكال فات على مفسر، وتنبه له مفسر آخر، مع أن المفسر الأول ذكر المعنى المترتب عليه الإشكال.

في قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمۡ عَلَيۡهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلۡخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ﴾ [آل عمران:١٧٩] يقول: ((أهمل التنبيه على إشكال الغاية هنا صاحب "الكشاف" ومتابعوه، وتنبه لها أبو حيان، فاستشكلها))[٣].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٥/ص٦).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢/ص١٤١).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٤/ص١٧٩).

٧. أن يذكر الحديث ثم يورد عليه إشكالاً.

في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [الإسراء:٨٥] ذكر الطاهر أنه روي عن ابن إسحاق: ((أن قريشاً بعثوا النضر بن الحارث، وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار اليهود بيثرب يسألانهم عن أمر النبي ﷺ، فقال اليهود لهما: سلوه عن ثلاثة. وذكروا لهم: أهل الكهف، وذا القرنين، وعن الروح كما سيأتي في سورة الكهف، فسألته قريش عنها فأجاب عن أهل الكهف، وعن ذي القرنين بما في سورة الكهف، وأجاب عن الروح بما في هذه السورة.

ثم يقول: وهذه الرواية تثير إشكالاً في وجه فصل جواب سؤال الروح عن المسألتين الأخريين بذكر جواب مسألة الروح في سورة الإسراء، وهي متقدمة في النُّزول على سورة الكهف))[(١)].

٨. أنه يحدد نوع المشكل، ويبين في الغالب مراد المستشكل من استشكاله.

يقول: ((وليس تحير عمر رضي الله عنه في أمر الكلالة بتحير في فهم ما ذكره الله تعالى في كتابه، ولكنه في اندراج ما لم يذكره القرآن تحت ما ذكره بالقياس))[(٢)].

وفي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء:٤٨] نقل عن القرطبي قوله: ((أن هذه الآية من المتشابه الذي تكلم العلماء فيه))، ثم يقول: ((وهو يريد أن ظاهرها يقتضي أموراً مشكلة))[(٣)].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٥/ص١٩٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٦/ص٦٥).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٥/ص٨١).

٩. قد يذكر في الآية أكثر من إشكال.

في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام:١٠٨] نقل عن الرازي قوله: «هاهنا إشكالان»(١).

وفي قوله تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ [الأنعام:٣٨] يقول: «معنى هذه الآية غامض بدءاً، ونهايتها أشد غموضاً»(٢).

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٤٢٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٢١٣).

المطلب الخامس: منهجه في دفع المشكل

سلك الطاهر منهجاً في دفعه المشكل، وجوابه عن الإشكالات التي يوردها، وهذا ظاهر لمن اطلع على تفسيره، فيظهر منهجه من خلال ما يلي:

١. يفسر الآية بتفسير مجمل قبل دفعه للإشكال كالتمهيد لها.

٢. غالباً يصرح في دفعه للإشكال، مثل أن يقول: الوجه القالع للإشكال، أو دفع هذا الإشكال برمته، وغير ذلك من العبارات.

ومثال الأول والثاني:

في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة:٣٤] يقول: «وجملة ﴿ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ معطوف على الجمل المستأنفة، و(كان) لا تفيد إلا أنه اتصف بالكفر في زمن مضى قبل زمن نزول الآية، وليس المعنى أنه اتصف به قبل امتناعه من السجود لآدم، وقد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية من جهة حملهم فعل (كان) على الدلالة على الاتصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود، ومن البديهي أنه لم يكن يومئذ فريق يوصف بالكافرين»، ثم بدأ يذكر الأجوبة في ذلك، ثم ذكر ترجيحه مع الأدلة، وأطال الكلام في توجيه ما ذهب إليه(١).

٣. نجد أن له ثلاثة مواقف مع أجوبة من سبقه في دفعهم للإشكال، وهي:

أ) أن يذكر أجوبة من سبقه من غير أن يرد، أو يعترض عليهم، وكأنه يرى أنها أقوال معتبرة؛ لأن الآية تحتمل هذه المعاني كلها، لكن يقدم الأولى عنده في دفع الإشكال.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٤٢٦).

مثاله: قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ ﴾ [الزخرف:٨١] يقول: «نظم الآية دقيق ومعضل، وتحته معان جمة: وأَوَّلها وأَوْلاها»، ثم يبدأ بسرد الأجوبة[(١)].

ب) أو يذكر أجوبة من سبقه، ثم يبين أن فيها تكلفاً وتعسفاً، ثم يذكر اختياره في دفع الإشكال.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة:٣٤] يقول: «وقد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية»، ثم ذكر أجوبتهم في ذلك، ثم يقول بعد سرد أجوبتهم: «وكل ذلك تمحل لا داعي إليه»، ثم يذكر اختياره بدليله وشواهده[(٢)].

ج) أنه لا يذكر بعض الأجوبة التي وردت في دفع الإشكال بحجة أنها لا ينثلج بها الصدر.

مثاله: يقول: «وقد تحير المفسرون في تعيين المراد من المرتين في قوله: ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾ [التوبة:١٠١]، وحملوه كلهم على حقيقة العدد، وذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر، والظاهر عندي أن العدد مستعمل لمجرد قصد التكرير المفيد للتأكيد، كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ ﴾ [الملك:٤] أي: تأمل تأملاً متكرراً»[(٣)].

مثال آخر: في قوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة:٢٩]

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٥/ص٢٦٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٤٢٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١١/ص٢٠).

يقول: ((وتكلف المفسرون لدفع ما يرد على تأويلهم هذا، وذلك مبسوط في تفسير الفخر، وكله تعسفات))، ثم يقول: ((والذي أراه في تفسير الآية)) ثم يذكر اختياره وأدلته(١).

٤. يحاول أن يجمع شتات المسألة في دفعه للإشكال، ويلخص الأقوال بإدراج ما يندرج تحت كل قول، وإبعاد ما هو بعيد.

مثاله: يقول في الأحرف المقطعة: ((والذي يستخلص من أقوال العلماء بعد حذف متداخله، وتوحيد متشاكله، يؤول إلى واحد وعشرين قولاً، ولشدة خفاء المراد من هذه الحروف لم أر بدأً من استقصاء الأقوال، على أننا نضبط انتشارها بتنويعها إلى ثلاثة أنواع))، ثم يذكر الأنواع الثلاث وما يندرج تحتها من هذه الأقوال(٢).

مثال آخر: يقول: ((وقد أحصيت لهم عشرة تأويلات، بعضها لا يتم، وبعضها بعيد))(٣).

٥. قد يذكر في الآية أكثر من جواب في دفعه للإشكال.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [الإسراء:٨٥] يقول بعد ما أورد الإشكال: ((ويدفع الإشكال: أنه يجوز أن يكون السؤال عن الروح وقع منفرداً أول مرة، ثم جمع مع المسألتين الأخريين ثاني مرة.

ويجوز أن تكون آية سؤال الروح مما ألحق بسورة الإسراء، كما سنبينه في سورة الكهف))(٤).

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٠/ص١٦٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٢٠٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٨/ص٧١).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٥/ص١٩٥).

٦. في بعض الأحيان لا يدفع الإشكال، فيكتفي بذكر الأقوال والاعتراضات عليها من غير ترجيح.

مثاله: ينظر إلى الإشكال الذي أورده في قوله تعالى ﴿ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾[١].

٧. قد يكون في الآية أكثر من مشكل، وكل واحد منهما مترتب على الآخر، فيبدأ بدفع الإشكال الذي يرى أنه بدفعه يمهد لحل الإشكال الآخر.

مثاله: في قوله تعالى: ﴿ مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُۥ مَا يَغِيظُ ﴾ [الحج:١٥] يقول: «موقع هذه الآية غامض، ومفادها كذلك، ولنبدأ ببيان موقعها، ثم نتبعه ببيان معناها، فإن بين موقعها ومعناها اتصالاً»[٢].

(١) سورة النمل: ٨٨.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٧/ص٢١٧).

المطلب السادس: أنواع المشكل عند ابن عاشور

أولاً: يعتني الطاهر بتحديد نوع الإشكال في الآية، ولأجل هذا قسمت الآيات المشكلة في تفسيره على غرار ذلك، فجعلت الأنواع في ستة فصول؛ وهي الأنواع التي ينص عليها الطاهر في إيراده للمشكل، أو يفهم منها أنها تدخل تحت هذه الأنواع، وهي كالتالي:

الفصل الأول: في مشكل المعنى.

مثاله: يقول الطاهر: «معنى الآية موضع إشكال عند جميع المفسّرين»(١).

ويقول: «قد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية»(٢).

الفصل الثاني: في مشكل اللغة.

مثاله: نقل الطاهر عن الزجّاج أنّ قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَـٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ﴾ الآية [المائدة:١٠٦] من أشكل ما في القرآن من الإعراب(٣).

الفصل الثالث: في مشكل موهم الاختلاف والتناقض.

مثاله: يقول: «وعلى ظاهر هذه الآية إشكال»(٤).

الفصل الرابع: المشكل في السياق أو في موقع الآيات.

مثاله: يقول: «موقع هذه الآية في هذه السورة معضل، وافتتاحها بواو العطف أعضل، لاقتضائه اتّصالها بكلام قبلها»(٥).

الفصل الخامس: المشكل في النُّزول.

مثاله: يقول الطاهر: «بعض المفسرين ذكروا سببا لنُزولها، فزادوا بذلك

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٥/ص١٢٦).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٤٢٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٥/ص٢٥٥).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٦٤٠).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (ج٤/ص٢٦٩).

إشكالاً، وما أبانوا انفصالاً»[١].

الفصل السادس: المشكل في القراءات.

مثاله: يقول: قرأ ابن عامر وحمزة وحفص وأبو جعفر ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ﴾ [آل عمران:١٧٨] بالياء التحتية، وهي قراءة مشكلة[٢].

ثانياً: في بعض الآيات لا يصرح الطاهر في تحديد نوع الإشكال، لكن من خلال تناوله للآية تحريراً ودفعاً يتبين لك نوع المشكل فيها.

ثالثاً: قد تكون هناك آية يدخل تحتها أكثر من نوع، فيشكل تحديدها، لكن أجتهد في وضعها في ما أراه مناسباً.

رابعاً: قد يذكر الطاهر في الآية الواحدة أكثر من نوع من أنواع المشكل، أو يذكر إشكالين من نوع واحد.

مثال لأكثر من نوع: يقول: «موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعرابها تابع لدقة الأمرين ... وإعرابها يتعقد إشكاله»[٣].

مثال لإشكالين من نوع واحد: في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام:٣٨] يقول: «معنى هذه الآية غامض بدءاً، ونهايتها أشد غموضاً»[٤].

هذا ما استطعت جَمْعَه عن منهجه في المشكل، وحسبي أني قد اجتهدت، فأرجو أن أكون قد وُفِّقت.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٤/ص٢٦٩).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٠/ص٥٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٦/ص٢٦٧).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٢١٣).

الفصل الأول: مشكل المعنى

وفيه خمسة وعشرون مبحثاً:

المبحث الأول: مشكل المعنى في سورة البقرة.

المبحث الثاني: مشكل المعنى في سورة آل عمران.

المبحث الثالث: مشكل المعنى في سورة النساء.

المبحث الرابع: مشكل المعنى في سورة المائدة.

المبحث الخامس: مشكل المعنى في سورة الأنعام.

المبحث السادس: مشكل المعنى في سورة الأنفال.

المبحث السابع: مشكل المعنى في سورة التوبة.

المبحث الثامن: مشكل المعنى في سورة النحل.

المبحث التاسع: مشكل المعنى في سورة الإسراء.

المبحث العاشر: مشكل المعنى في سورة مريم.

المبحث الحادي عشر: مشكل المعنى في سورة طه.

المبحث الثاني عشر: مشكل المعنى في سورة الحج.

المبحث الثالث عشر: مشكل المعنى في سورة النور.

المبحث الرابع عشر: مشكل المعنى في سورة الشعراء.

المبحث الخامس عشر: مشكل المعنى في سورة القصص.

المبحث السادس عشر: مشكل المعنى في سورة الأحزاب.

المبحث السابع عشر: مشكل المعنى في سورة يس.

المبحث الثامن عشر: مشكل المعنى في سورة الصافات.

المبحث التاسع عشر: مشكل المعنى في سورة الزمر.

المبحث العشرون: مشكل المعنى في سورة الزخرف.

المبحث الحادي والعشرون: مشكل المعنى في سورة الجاثية.

المبحث الثاني والعشرون: مشكل المعنى في سورة الواقعة.

المبحث الثالث والعشرون: مشكل المعنى في سورة الحشر.

المبحث الرابع والعشرون: مشكل المعنى في سورة عبس.

المبحث الخامس والعشرون: مشكل المعنى في سورة البينة.

المبحث الأول: مشكل المعنى في سورة البقرة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾﴾

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١﴾

أولاً: نص الإشكال

يقول الطاهر: «تحير المفسرون في محل هاته الحروف الواقعة في أول هاته السور، وفي فواتح سور أخرى عدة جميعها تسع وعشرون سورة، ومعظمها في السور المكية، وكان بعضها في ثاني سورة نزلت وهي ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ﴾، وأَخْلِقْ بها أن تكون مثار حيرة ومصدر أقوال متعددة وأبحاث كثيرة»(١).

ويقول ابن العربي في فوائد رحلته: «ومن الباطن(٢) علم الحروف المقطعة في أوائل السور، وقد تحصل لي فيها عشرون قولاً وأزيد، ولا أعرف أحداً يحكم عليها بعلم أو يصل منها إلى فهم»(٣).

ويقول أبو حيان بعدما سرد الأقوال في ذلك: «فانظر إلى هذا الاختلاف المنتشر الذي لا يكاد ينضبط في تفسير هذه الحروف، والكلام عليها»(٤).

ويقول د. حفني محمد شرف: «والكلمة الأخيرة التي أود أن أقولها: أن هذه الفواتح لم نصل بعد إلى حقيقتها»(٥).

ويقول د. عبد المنعم السيد حسن: «لا أحسب أن المفسرين اختلفوا في مسألة من المسائل المتصلة بتفسير القرآن الكريم كاختلافهم في المراد من الحروف المقطعة التي افتتحت بها طائفة من السور»(٦).

---

(١) ينظر: تفسير التحرير والتنوير (ج١/ص٢٠٦)

(٢) في المطبوع "ومن الباطل" والصحيح ما أثبته، لأن سياق الكلام لا يفيد معنى "الباطل" فابن العربي ما زال يتحدث عن الباطن في علوم القرآن.

(٣) ينظر: قانون التأويل (ص١٣٨٥).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج١/ص٢٨).

(٥) ينظر: مقدمة كتاب خواطر السوانح في أسرار الفواتح لابن أبي الأصبغ (ص٦٢).

(٦) ينظر: ظاهرة التكرار في القرآن الكريم (ص١٣٦).

ويقول د. فهد الرومي: «فإن الأحرف المقطعة التي افتتح الله سبحانه وتعالى بعض سور القرآن الكريم بها مما أشكل فهم معانيه، والمراد به، وكثرت الأقوال في ذلك وتعددت»[١].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

قد افتتح الله كتابه الكريم بعشرة أنواع من الفواتح، لا يخرج شيء من السور عنها[٢]، ومن أشهر هذه الأنواع وأكثرها وروداً الاستفتاح بحروف التهجي، وقد بحثها العلماء من وجوه عدة، وأقوال متعددة.

ووجه استشكالهم وتحيرهم فيها راجع إلى أمور، من أهمها:

أولاً: الخلاف القائم في هذه الأحرف، هل هي من المحكم الواضح الدلالة، أو من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله؟. فالذين قالوا إنها من المحكم اختلفوا في تحديدها إلى أقوال كثيرة متناثرة مشهورة.

وأما الذين قالوا إنها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله قالوا: يجب الإمساك عن معناها، وعدم الخوض في معرفتها، وهي مما استأثر الله بها في علمه.

ونقل جماعة من المفسرين الخلاف الوارد في ذلك، فنقلوا عن الشعبي والثوري وجماعة من المحدثين: أن هذه الأحرف هي سر الله في القرآن، فهي من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، ولا يجب أن نتكلم فيها.

---

(١) ذكر ذلك في بحث له نشره في مجلة البحوث الإسلامية العدد (٥٠).

(٢) قد جمعها أبو شامة المقدسي في بيتين هما:

أثنى على نفسه سبحانه بثبو ـت المدح والسلب لما استفتح السورا

والأمر شرط الندا التعليل والقسم الـ ـدعاء حروف التهجي استفهم الخبرا

ينظر: نور المسرى في تفسير آية الإسراء لأبي شامة (ص٢٧-٣٣)، والبرهان في علوم القرآن (ج١/ص١٨١).

ونسب هذا القول إلى أبي بكر، وعلي بن أبي طالب -رضي الله عنهما-، وإلى غيرهما.

وقال جماعة من العلماء: بل يجب أن نتكلم فيها، ونلتمس الفوائد التي تحتها، والمعاني التي تتخرج عليها[(١)].

ثانياً: أنه لم يثبت عن الرسول ﷺحديث صحيح مرفوع في معنى هذه الأحرف، ومن ثَمَّ فإن القول في تفسيرها لا سند له من الكتاب، أو السنة المرفوعة الصحيحة.

قال الشوكاني: ((فإن قلت: هل ثبت عن رسول الله ﷺ في هذه الفواتح شيء يصلح للتمسك به؟ قلت: لا أعلم أن رسول الله ﷺ تكلم في شيء من معانيها، بل غاية ما ثبت عنه هو مجرد عدد حروفها))[(٢)].

ثالثاً: أن افتتاح الكلام بالأحرف الهجائية المقطعة أسلوب لم يكن معروفاً عند العرب ولم يألفوه من قبل، وإنما كان أسلوباً جديداً؛ ولذا فلن نجد لها شاهداً من كلام العرب.

قال الشوكاني: ((إن كان تفسيره لها بما فسرها به راجعاً إلى لغة العرب وعلومها فهو كذب بحت، فإن العرب لم يتكلموا بشيء من ذلك))[(٣)].

بل ذكر الزجاج وغيره شواهد شعرية في ذلك ستأتي معنا في هذا المبحث.

وهناك فريق آخر قال بالتوقف؛ فلم يحددوا هل هي من المحكم أو من المتشابه؟.

يقول الشيخ محمد بن عثيمين لَمّا ذكر الأقوال في المسألة قال: ((والقول الرابع: التوقف، وألا نزيد على تلاوتها؛ ونقول: الله أعلم: أَلَها معنىً، أم لا؛ وإذا كان لها معنىً فلا ندري ما هو..))[(٤)].

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج١/ص٢٨) فتح القدير (ج١/٥٠).
(٢) ينظر: فتح القدير (ج١/ص٥٤).
(٣) ينظر: فتح القدير (ج١/ص٥٢).
(٤) ينظر: تفسير ابن عثيمين (الفاتحة والبقرة) (ج١/ص٢١).

وهذا الاختلاف المتباين بين العلماء في تحديدها، والذي جعل كلاً منهم يرجح قوله ويضعف الآخر، مما أدى بالإمام الطاهر إلى استشكالها وجعلها مثار حيرة.

قال ابن كثير: «والمسألة مختلف فيها، وليس فيها إجماع حتى يحكم به»(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

هذه الأحرف تسمى عند علماء التفسير بالحروف المقطعة، أو حروف التهجي. وعدة جميعها تسعة وعشرون موضعاً، وهي لا تكون إلا في بداية السور المكية، إلا في موضعين وردت فيهما في بداية سورتين مدنيتين، وهما: البقرة وآل عمران.

وقد ذكر الطاهر واحداً وعشرين قولاً، أرجعها إلى ثلاثة أنواع، وهي كالتالي:

النوع الأول: يرجع إلى أنها رموز اقتضبت من كلم أو جمل؛ فكانت أسراراً يفتح غلقها مفاتيح أهل المعرفة.

النوع الثاني: يجمع الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف وضعت بتلك الهيئات أسماء أو أفعالاً.

النوع الثالث: تندرج فيه الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف حروف هجاء مقصودة بأسمائها لأغراض داعية لذلك(٢).

---

(١) تفسير ابن كثير (ج١/ص١٥٩).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (١ / ٢١٢).

وقبل أن أدفع الإشكال عن هذه الآية يجب تحرير القول في الحروف المقطعة هل هي من المتشابه أو من المحكم؟.

ونريد بالمتشابه: الحقيقي الذي لا يعلمه إلا الله.

أولاً: حكى هذا القول بأنها من المتشابه: الثعلبي وغيره: عن أبي بكر، وعمر، وعثمان وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود -رضي الله عنهم-[(١)].

والقرطبي: عن سفيان الثوري، والربيع بن خيثم[(٢)]، وأبي بكر ابن الأنباري[(٣)].

وابن أبي حاتم، وجماعة من المحدثين[(٤)].

والرازي: عن ابن عباس[(٥)].

وحكى السيوطي هذا القول: عن ابن المنذر[(٦)]، وأبي الشيخ[(٧)]،

---

(١) ينظر: الكشف والبيان للثعلبي (ج١/ص٥٩)، وبحر العلوم للسمرقندي (ج١/ص٦).

(٢) هو الربيع بن خثيم -بضم المعجمة وفتح المثلثة- ابن عائذ بن عبدالله الثوري، أبو يزيد الكوفي، ثقة عابد، قال له ابن مسعود: لو رآك رسول الله ﷺ لأحبك. مات سنة (١٦٥هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج٤/ص٢٥٨).

(٣) هو الإمام الحافظ اللغوي ذو الفنون، محمد بن القاسم بن بشار، أبو بكر ابن الأنباري، المقرئ النحوي (٢٧١-٣٢٨هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج٣/ص١٨١-١٨٦).

(٤) ينظر: تفسير القرطبي (ج١/ص١٥٤).

(٥) ينظر: تفسير الرازي (ج١/ص٢٦٧).

(٦) هو الإمام الحافظ العلامة، شيخ الإسلام، محمد بن إبراهيم بن المنذر، أبو بكر النيسابوري الفقيه، نزيل مكة، وصاحب التصانيف (ت٣١٩هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج١٤/ص٤٩٠).

(٧) هو عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، أبو محمد الأصبهاني، المعروف بأبي الشيخ، صاحب التصانيف.مات سنة(٣٦٩)ينظر: سير أعلام النبلاء (ج١٦/ص٢٧٩).ذكر أخبار أصبهان (ج٢/ص٩٠)، وطبقات المفسرين للداوودي (ج١/ص٢٤٠-٢٤١).

وعن داود بن أبي هند[1]، عن الشعبي[2]، كلهم بألفاظ متقاربة تفيد بأن الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر، وأن لكل كتاب سراً، وسر القرآن أوائل السور، وأنها من المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه، فنحن نؤمن بظاهرها، ونكل العلم فيها إلى الله تعالى.

وهذا الجمع الغفير من علماء السلف -أعني به: الصحابة والتابعين- لو ثبت عنهم ذلك بالسند الصحيح المتصل لكفى، ولكنها أقوال مجردة عن الأسانيد ولم يصل إلينا منها شيء، ولم أقف على شيءٍ صحيح منها.

حتى التفاسير التي تعتني بالأثر لم يسندوا ذلك، بل أوردوها أقوالاً مجردة، كابن جرير الطبري إمام المسندين في التفسير، حيث نجده يقول: وقال بعضهم: لكل كتاب سرٌّ، وسرُّ القرآن فواتحه[3]. ولم يسند ذلك إلى أحد، وكذلك ابن أبي حاتم[4].

وقال الطاهر: «ونسب هذا القول إلى الخلفاء الأربعة في روايات ضعيفة».

ومما يؤكد عدم صحة هذا القول عنهم أننا نجد جملة من الصحابة والتابعين ممن نُقل عنهم أنهم يقولون بأنها من المتشابه قد تناولوا ذلك بالبيان وبتأويل هذه الأحرف،

---

(١) هو داود بن أبي هند القشيري مولاهم، أبو بكر أو أبو محمد البصري، ثقة متقن، كان يهم بأخرة، مات سنة ١٤٠هـ، وقيل قبلها. ينظر: التقريب (رقم ١٨١٧).

(٢) ينظر: الدر المنثور (ج١/ص١٢٧).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج١/ص٢١٠).

(٤) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم (ج١/ص٣٤).

وكذلك غيرهم من أئمة السلف، كما ذكر ذلك ابن جرير الطبري في تفسيره بالأسانيد المتصلة عنهم(١)، ولو كانت الحروف من المتشابه لما نُقل ذلك عنهم، ولما صححها وضعفها وخاض في بيان معناها والترجيح فيها السلفُ.

قال ابن كثير بعد ذكر الروايات: «فمن ظهر له شيء من الأقوال فيجب عليه اتباعه؛ وإلا فالوقف حتى يتبين الدليل»(٢). فلو عدها من المتشابه الكلي لما قال ذلك، بل يجب التسليم ورد علمها إلى الله.

وقد أشار د. مساعد الطيار إلى سؤال قد يسأل عنه القارئ، وهو: هل الأحرف المقطعة من المتشابه؟

فقال: «الجواب فيه تفصيل؛ فإن كان المراد أنها من المتشابه النسبي الذي قد يخفى على قوم؛ فنعم.

وإن كان المراد أنها من المتشابه الكلي؛ فلا، ومن أدخلها في المتشابه الكلي فقد أخطأ؛ لأن السلف قد تعرَّضوا للقول فيها، ولو كانت من المتشابه الكلي لما قالوا فيها شيئًا، وهذا من أدلِّ الدليل على خروجها عن أن تكون من المتشابه الكلي الذي لا يعلمه إلا الله»(٣).

ثم بعد ذلك ماذا تقول في الحشد الحاشد من الأقوال في فواتح السور عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى يومنا هذا، هل يجوز أن ندعي أن في قلوبهم زيغاً وأنهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؟! أو أنهم جهلة لا يعرفون أنها من المتشابه؟!، فهم قد وقعوا في المحرم والخوض في المتشابه.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج١/ص٢٠٩)، وستأتي أقوالهم في ما بعد.

(٢)ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص١٦٠).

(٣) ينظر: مفهوم التفسير للشيخ مساعد الطيار (ص٨١).

ومن الأدلة على أن هذه ليست من المتشابه الحقيقي: أن الآيات التي أجمع العلماء على أنها من المتشابه لم يتكلم فيها الصحابة ولا من سار على نهجهم من أئمة السلف، ولم يتناولوها بالبيان، بل وكلوا ذلك إلى الله سبحانه وتعالى، كالروح، ووقت الساعة، وحقيقة كنه الأسماء والصفات، وحقيقة نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار.

قال ابن عطية: «والصواب ما قاله الجمهور، فنفسر هذه الحروف ونلتمس لها التأويل لأنا نجد العرب قد تكلمت بالحروف المقطعة نظماً ووضعاً بدل الكلمات التي الحروف منها، كقول الشاعر:

قلت لها قفي فقالت قاف[١]

أراد: قالت وقفت.

وكقول القائل:

بالخير خيرات وإن شرّاً فَا ولا أريد الشر إلا أن تا[٢]

أراد: وإن شراً فشر، وأراد: إلا أن تشاء.

والشواهد في هذا كثيرة، فليس كونها في القرآن مما تنكره العرب في لغتها، فينبغي إذا كان من معهود كلام العرب أن يطلب تأويله ويلتمس وجهه»[٣].

يقول ابن تيمية: «كلام أهل التفسير من الصحابة و التابعين شامل لجميع القرآن، إلا ما قد يشكل على بعضهم فيقف فيه، لا لأن أحداً من الناس لا يعلمه، لكن لأنه هو لم يعلمه، وأيضاً فإن الله قد أمر بتدبر القرآن مطلقاً، ولم يستثن منه شيئاً لا يُتدبر، ولا قال: لا تدبروا المتشابه.

---

(١) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج١/ص٦٢)، ونسبه للوليد بن عقبة بن أبي معيط، وتمامه: "لا تحسبينا قد نسينا الإيجاف".

(٢) ينظر: معاني القرآن للزجاج (ج١/ص٦٣) ونسبه القرطبي وابن عطية: لزهير بن أبي سلمى.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج١/ص٨٢).

والتدبر بدون الفهم ممتنع، ولو كان من القرآن ما لا يتدبر لم يعرف؛ فإن الله لم يميز المتشابه بحد ظاهر حتى يجتنب تدبره».

ثم قال: «وأيضاً، فالكلام إنما المقصود به الإفهام، فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثاً وباطلاً، والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل الباطل و العبث، فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام ينْزله على خلقه لا يريد به إفهامهم»(١).

وبعد أن تبين لنا أن العلماء قد تناولوا ذلك بالبيان وأنها من المحكم نجد أنهم انقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: قالوا إن لها معنى؛ واختلف أصحاب هذا القول في تعيينه: هل هو اسم لله ﷻ، أو اسم للسورة، أو إشارة إلى مدة هذه الأمة، أو نحو ذلك؟.

الفريق الثاني: قالوا: هي حروف هجائية ليس لها معنى إطلاقاً.

وسأذكر أشهر وأهم الأقوال الواردة وأترك ما سواها؛ فإن الطاهر ذكر ما يقارب عشرين قولاً، منها ما هو متداخل، ومنها البعيد والغريب؛ لما فيه من شطط وتكلف، أو أقوال تفقد الدليل.

قال أبوحيان: «وتكلموا على هذه الحروف بما يشبه اللغز والأحاجي، فتركت نقله؛ إذ لا دليل على شيء مما قالوه»(٢).

فأقول -وبالله أستعين-:

القول الأول: أنها تدل على اسم من أسماء الله، أو على صفة من صفاته.

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (ج١٧/ص٣٩٧).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٨/ص٣٨٩).

روي هذا القول عن علي بن أبي طالب[١]، وابن عباس[٢]، وابن مسعود[٣] رضي الله عنهم،

---

(١) أخرج الدارمي في الرد على بشر المريسي (ج١/ص١٧٤) عن روح بن عبد المؤمن الهذلي المقري، ثنا محمد بن مسلم المدني، ثنا نافع بن أبي نعيم، عن فاطمة بنت علي أنها سمعت علياً يقول: «يا كهيعص، اغفر لي».

قلت: وهذا إسناد رجاله ثقات، غير روح بن عبد المؤمن الهذلي؛ قال الحافظ: صدوق.

وسماع فاطمة من أبيها مختلف فيه؛ حيث قال العجلي: «فاطمة بنت علي بن أبي طالب لم تسمع من أبيها شيئا» معرفة الثقات (٢/٤٥٧).

وعزاه السيوطي في الإتقان (ج٣/ص٢٨) لابن ماجه في تفسيره من طريق نافع ابن أبي نعيم.

(٢) أخرج ابن جرير (ج١/ص٢٠٦)، وابن أبي حاتم في تفسيره (ج٩/ص٢٨٣٨) و(ج٩/ص٩٣٨) من طريق شعبة، قال: سألت السُّدِّي عن ﴿حمٓ﴾ و﴿طسٓمٓ﴾ و﴿الٓمٓ﴾ ، فقال: قال ابن عباس: «هو اسْم الله الأعظم».

فالظاهر في الأثر أن السدي لم يسمع من ابن عباس.

قال المنذري: «وفي سماع السدي -هو إسماعيل بن عبد الرحمن القرشي- من عبد الله ابن عباس فيه نظر، وإنما قيل: إنه رآه، ورأى ابن عمر، وسمع من أنس بن مالك رضي الله عنه».

ينظر: عون المعبود (ج٨/ص٢٠٣).

وأخرج الحاكم في مستدركه (ج٢/ص٤٣٨، ح٣٤٦٤) من طريق عمرو بن طلحة القناد، عن شريك، عن سالم الأفطس، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس -رضي الله عنهما-، في قوله عز وجل: ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ قال: «كاف هاد أمين عزيز صادق»، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي.

(٣) أخرج ابن جرير (ج١/ص٢٠٦) عن محمد بن المثنى، قال: حدثني أبو النعمان، قال: حدثنا شعبة، عن إسماعيل السُّدِّي، عن مُرّة الهمداني قال: عبدُ الله فذكر نحوه.

وقد أورد البيهقي في كتاب الأسماء والصفات (ص٩٤) روايات متعددة عن ابن عباس تحت باب: ما جاء في الحروف المقطعات في فواتح السور أنها من أسماء الله عز وجل.

قال السيوطي في الإتقان في علوم القرآن (ج٣/ص٢٧): «أخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن مسعود أنه قال: هو اسم الله الأعظم».

وروي عن جماعة من التابعين فيهم: سالم بن عبد الله[(١)]، والشعبي[(٢)]، والسُّدِّي[(٣)].

ومن فسرها بأنها تدل على اسم الله الأعظم فهي تدخل في هذا القول من وجه، وأنها من العلم المستور من وجه آخر؛ لأن الله أخفى اسمه الأعظم، وتكون من أسمائه التي استأثر الله بها في علم الغيب عنده -سبحانه وتعالى-.

ويدخل في هذا القول أيضاً قول من قال بأنها حُرُوف مقطَّعةٌ من أسماء وأفعالٍ، كلُّ حرف من ذلك لمعنى غير معنى الحرف الآخر، ﴿الٓمٓ﴾ قال: أنا الله أعلم.

روي هذا الوجه عن ابن عباس[(٤)]، وابن مسعود وعن ناس من

---

(١) أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره (ج١/ص٣٢) عن أبيه، ثنا محمد بن عبد العزيز بن أبي رزمة، ثنا أبي، ثنا عيسى بن عبيد، عن حسين بن عثمان المزني، عن سالم بن عبد الله، قال: «﴿الٓمٓ﴾ و﴿حمٓ﴾ و﴿نٓ﴾ ونحوها: أسماء الله مقطعة».

وهذا الأثر رجاله ثقات غير عيسى بن عبيد وهو ابن مالك الكندي؛ قال الحافظ في تقريب التهذيب (٥٣٠٩): صدوق. وغير حسين بن عثمان حيث لم يوثقه غير ابن حبان في ثقاته (ج٦/ص٢٠٧).

(٢) أخرج ابن جرير (ج١/ص٢٠٦) عن محمد بن المثنى، قال: حدثنا إسحاق بن الحجاج، عن عُبيد الله بن موسى، عن إسماعيل، عن الشعبي قال: «فواتح السور من أسماء الله».

(٣) أورد السيوطي في الدر المنثور (ج١/ص٥٧) عن السدي قال: «فواتح السور كلها من أسماء الله». وعزاه لأبي الشيخ، والبيهقي في الأسماء والصفات.

(٤) أخرج ابن جرير في تفسيره (ج١/ص٢٠٧) من طريق وكيع، عن شريك، عن عطاء بن السائب، عن أبي الضُّحَى، عن ابن عباس: ﴿الٓمٓ﴾ قال: «أنا الله أعلم». .

وعزاه السيوطي في الدر المنثور (ج١/ص١٦) لوكيع، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والنحاس: من طرق عن ابن عباس، به.

أصحاب النبي ﷺ[١]، وسعيد بن جبير[٢].

وروي: أنها حروف مشتقة من حروف هجاء أسماء الله[٣].

---

(١) أخرج ابن جرير في تفسيره (ج١/ص٢٠٧) عن موسى بن هارون الهمداني، قال: حدثنا عمرو بن حماد القنَّاد، قال: حدثنا أسباط بن نصر، عن إسماعيل السُّدِّي في خبر ذكره، عن أبي مالك، وعن أبي صالح، عن ابن عباس وعن مُرَّة الهمداني، عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ: ﴿الٓمٓ﴾ قال: «أما ﴿الٓمٓ﴾ فهو حَرف اشتُقَّ من حروف هجاء أسماء الله جل ثناؤه».

(٢) أخرج ابن جرير في تفسيره (ج١/ص٢٠٧) عن أبي عُبيد، قال: حدثنا أبو اليقظان، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير قال: قوله: ﴿الٓمٓ﴾، قال: «أنا الله أعلم».

(٣) أخرج ابن جرير في تفسيره (ج١/ص٢٠٧) عن موسى بن هارون الهمداني، قال: حدثنا عمرو بن حماد القنَّاد، قال: حدثنا أسباط بن نصر، عن إسماعيل السُّدِّي في خبر ذكره، عن أبي مالك، وعن أبي صالح، عن ابن عباس، وعن مُرَّة الهمداني، عن ابن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ: ﴿الٓمٓ﴾ قال: «أما ﴿الٓمٓ﴾ فهو حَرف اشتُقَّ من حروف هجاء أسماء الله جل ثناؤه».

والأثر رجاله ثقات، غير إسماعيل السدى فإنه مُختلَف فيه، وحديثه عند مسلم وأهل السنن الأربعة، وهو تابعي صدوق، يهم، ورمي بالتشيع. ينظر: تهذيب الكمال (ج٣/ص١٣٢) وتقريب التهذيب (ج١/ص٩٧).

وأسباط بن نصر قال عنه ابن حجر في التقريب (ج١/ص٧٦): «صدوق، كثير الخطأ، يغرب».

ونقل السيوطي كلام أبي يعلى الخليلي في كتاب الإرشاد على أشهر التفاسير فقال: «وتفسير إسماعيل السدي يورده بأسانيد إلى ابن مسعود وابن عباس، وروى عن السدي الأئمة مثل الثوري وشعبة، لكن التفسير الذي جمعه رواه أسباط بن نصر، وأسباط لم يتفقوا عليه». ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج٤/ص٢٣٨).

وقال الذهبي: طريق السدى الكبير، عن مرة الهمدانى، عن ابن مسعود. وهذ الطريق يُخَرِّج منه الحاكم فى مستدركه، ويصحح ما يُخرِّجه. وابن جرير يُخَرِّج منها فى تفسيره كثيراً. ينظر: التفسير والمفسرون للذهبي (ج٢/ص٢٢).

ونلحظ أن الروايات في هذا القول متداخلة.

ففي بعضها أنها اسم الله، وفي بعضها أنها اسم الله الأعظم، وتارة حروف اشتقت من حروف هجاء أسماء الله، وتارة هي قسم وهي من أسمائه.

فيمكن جمع هذه الروايات كلها تحت القول الأول، وأنها تدل على اسم من أسماء الله أو على صفة من صفاته.

القول الثاني: قَسَمٌ أقسمَ الله به، وهو من أسمائه: روي عن ابن عباس[1]،

---

(١) أخرج الطبري (ج١/ص٢٠٧) من طريق عبد الله بن صالح، قال: حدثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، قال: «هو قَسَم أقسمَ الله به، وهو من أسماء الله».

والإسناد ظاهره الانقطاع، وهو في الحقيقة من أصح الطرق عن ابن عباس؛ لأن علي بن أبي طلحة أرسل عن ابن عباس ولم يره، لكنه صاحب صحيفة في التفسير كانت بمصر، قال الإمام أحمد: «بمصر صحيفة في التفسير رواها علي بن أبي طلحة، لو رحل فيها إلى مصر قاصدٌ ما كان كثيراً». (إعراب القرآن للنحاس ج٣/ص١٠٤)، وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب (ج٧/ص٢٩٨): «وهذه النسخة كانت عند أبي صالح كاتب الليث، رواها عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس. وهي عند البخاري عن أبي صالح، وقد اعتمد عليها في صحيحه كثيراً فيما يعلقه عن ابن عباس؛ وقد اعتمدها لكون الواسطة بينهما معروفة، وهو إما مجاهد أو سعيد بن جبير» . ولهذا قال ابن حجر: «بعد أن عرفت الواسطة وهو ثقة فلا ضير في ذلك».

وقال الذهبي صاحب التفسير والمفسرون (ج١/ص٧٨): «وجملة القول: فهذه من أصح الطرق في التفسير عن ابن عباس، وكفى بتوثيق البخاري لها واعتماده عليها شاهداً على صحتها».

فدل ذلك على أن حديث علي بن أبي طلحة عن ابن عباس صحيح متصل؛ إذا صح الإسناد إليه.

وعكرمة[١].

قال القرطبي: «قال الكلبي: هي أقسام أقسم الله تعالى بها لشرفها وفضلها، وهي من أسمائه، وروي عن ابن عباس أيضاً.

ورد بعض العلماء هذا القول فقال: لا يصح أن يكون قسماً؛ لأن القسم معقود على حروف مثل: إن وقد ولقد وما، ولم يوجد ها هنا حرف من هذه الحروف، فلا يجوز أن يكون يميناً.

والجواب أن يقال: موضع القسم قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، فلو أن إنسانا حلف فقال: والله هذا الكتاب لا ريب فيه، لكان الكلام سديداً، وتكون ﴿لَا﴾ جواب القسم.

فثبت أن قول الكلبي وما روي عن ابن عباس سديد صحيح.

فإن قيل: ما الحكمة في القسم من الله تعالى، وكان القوم في ذلك الزمان على صنفين: مصدق، ومكذب، فالمصدق يصدق بغير قسم، والمكذب لا يصدق مع القسم؟

قيل له: القرآن نزل بلغة العرب، والعرب إذا أراد بعضهم أن يؤكد كلامه أقسم على كلامه، والله تعالى أراد أن يؤكد عليهم الحجة فأقسم أن القرآن من عنده»[٢].

---

(١) أخرج الطبري (ج١/ص٢٠٧) عن يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا ابن عُلَّية، قال: حدثنا خالد الحذّاء، عن عكرمة، قال: «﴿الٓمٓ﴾ قسم».

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١/ص١٥٦).

وقال الأخفش[١]: «إنما أقسم الله بهذه الحروف لشرفها وفضلها؛ لأنها مبادئ كتبه المنْزلة، ومباني أسمائه الحسنى»[٢].

القول الثالث: أنها أسماء للسور التي وقعت فيها[٣]، روي عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم[٤] عن أبيه، وعليه إجماعُ الأكثر[٥]، وإليه ذهب الخليل وسيبويه، واختاره الفخر[٦].

ونقل عن القفال[٧] أنه قال: وقد سمت العرب بهذه الحروف أشياء،

---

(١) هو إمام النحو، سعيد بن مسعدة، أبو الحسن البلخي ثم البصري، مولى بني مجاشع، صاحب سيبويه ، مات سنة (٢١٥هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج١٠/ص٢٠٦)، والوافي بالوفيات (ج١٣/ص٨٦-٨٨).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج١/ص٥٩).

(٣) أخرج ابن جرير في تفسيره (ج١/٢٠٧ص) عن يونس بن عبد الأعلى، قال: أنبأنا عبد الله بن وهب، قال: سألت عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن قول الله: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ و﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ﴾، و﴿الٓمٓرۚ تِلۡكَ﴾، فقال: «قال أبي: إنما هي أسماء السُّوَر».

(٤) هو عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العمري المدني، أخو أسامة، وعبد الله، وفيهم لين، وكان عبد الرحمن صاحب قرآن وتفسير، جمع تفسيراً في مجلد، وكتاباً في الناسخ والمنسوخ، مات سنة (١٨٢هـ). ينظر: التاريخ الكبير (ج٥/ص٢٨٤)، وسير أعلام النبلاء (ص٨/ج٣٤٩).

(٥) الذي حكى بأن عليه إجماع أكثر العلماء والمتكلمين: الرازي (ج١/ص٢٧٠)، وأبو السعود (ج١/ص١٩)، والبيضاوي (ج١/ص٨٥)، والزمخشري (ج١/ص١١)، والألوسي (ج١٧/ص٢٨٣)، وابن عادل (ج١/ص٤٥).

(٦) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٢١١).

(٧) هو الإمام العلامة، الفقيه الأصولي اللغوي، عالم خراسان، محمد بن علي بن إسماعيل بن الشاشي أبو بكر القفال الكبير الشافعي (ت٣٦٥هـ). ينظر: الأنساب (ج٧/ص٢٤٤)، وطبقات المفسرين للسيوطي (ص٣٦-٣٧)، وطبقات المفسرين للداوودي (ج٢/ص١٩٦-١٩٨).

فسموا بلام: والد حارثة بن لام الطائي[١]، وكقولهم للنُّحَاسِ: صاد، وللنقد: عين، وللسحاب: غين، وقالوا: جبل: قاف، وسموا الحوت: نوناً[٢].

القول الرابع: أنها اسم من أسماء القرآن. روي عن قتادة[٣]، ومجاهد[٤]، وابن جُريج[٥]، وزيد بن أسلم[٦].

---

(١) هو حارثة بن لام الطائي، جد الصحابي الجليل عروة بن مضرس. ينظر: التاريخ الكبير (ج٥/ص٢٨٤)، وسير أعلام النبلاء (ص٨/ج٣٤٩).

وهذا القول أخرجه ابن جرير (ج١/ص٢٠٧) عن يونس بن عبد الأعلى، قال: أنبأنا عبدالله بن وهب، قال: سألت عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن قول الله: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ و﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ﴾، و﴿الٓمٓرۚ تِلۡكَ﴾، فقال: «قال أبي: إنما هي أسماء السُّوَر».

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج١/ص٢٧٠).

(٣) أخرج عبد الرزاق في تفسيره (ج١/ص٦٢) -ومن طريقه ابن جرير في تفسيره (ج١/ص٢٠٥) وابن أبي حاتم في تفسيره (ج٢/ص٥٨٤)- عن معمر، عن قتادة في قوله: ﴿الٓمٓ﴾ قال: «اسم من أسماء القرآن».

وعزاه السيوطي في الدر المنثور (ج١/ص١٦) لعبد بن حميد أيضا.

(٤) أخرج ابن جرير في تفسيره (ج١/ص٢٠٥) وابن أبي حاتم في تفسيره (ج١/ ص٣٣) من طريق أبي حذيفة موسى بن مسعود، قال: حدثنا شبل، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد قال: «﴿الٓمٓ﴾ اسم من أسماء القرآن».

(٥) أخرج ابن جرير (ج١/ص٢٠٧) عن القاسم بن الحسن، قال: حدثنا الحسين بن داود، قال: حدثني حجاج، عن ابن جُريج قال: « ﴿الٓمٓ﴾ اسم من أسماء القرآن».وابن جريج هو الإمام العلامة الحافظ، شيخ الحرم، عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، أبو خالد، وأبو الوليد القرشي الأموي، المكي، صاحب التصانيف (ت١٥٠هـ). ينظر: التاريخ الكبير (ج٥/ص٤٢٢)، وتهذيب التهذيب (ج٦/ص٤٠٢-٤٠٦).

(٦)ينظر: تفسير ابن أبي حاتم (ج١/ص٨٦).

قال الإمام الطبري: «في توجيه هذا القول وجهان:

أحدهما أن يكونوا أرادوا أنَّ: ﴿الٓمٓ﴾ اسم للقرآن كما الفرقان اسم له. وإذا كان معنى قائل ذلك كذلك ، كان تأويل قوله :﴿الٓمٓ﴾ ذلك الكتاب على معنى القسم ؛ كأنه قال : والقرآن هذا الكتاب لا ريب فيه.

والآخر منهما أن يكونوا أرادوا أنه اسم من أسماء السورة تعرف به كما تعرف سائر الأشياء بأسمائها التي هي لها أمارات تعرف بها.»[1]

وقال ابن كثير: «ولعل هذا يرجع إلى معنى قول عبد الرحمن بن زيد: إنه اسم من أسماء السور؛ فإن كل سورة يطلق عليها اسم القرآن، فإنه يبعد أن يكون ﴿الٓمٓصٓ﴾ اسماً للقرآن كله؛ لأن المتبادر إلى فهم سامع من يقول: قرأت ﴿الٓمٓصٓ﴾ إنما ذلك عبارة عن سورة الأعراف، لا لمجموع القرآن. والله أعلم»[2].

وقال د. فاروق بن حسين بن محمد: «والراجح أن يقال: إن من ثبت عنه هذا القول أراد أنه اسم من أسماء السور التي تعرف به خصوصاً، وأن الكلام لن يستقيم إذا قيل: ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ﴾ القرآن ذكر رحمة ربك ... وهكذا في بعض الفواتح الأخرى»[3].

القول الخامس: فَواتحُ يفتتح الله بها القرآن. روي عن مجاهد[4].

---

(١) ينظر: تفسير ابن جرير (ج١/ص٢١٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص١٥٧).

(٣) ينظر: فواتح السور (ص١٥١).

(٤) أخرجه ابن جرير (ج١/ص٢٠٥) من ثلاثة طرق عن مجاهد:

من طريق هارون بن إدريس الأصم الكوفي، قال: حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي، =

القول السادس: هي حروفُ هجاءٍ موضوعٍ. قال به مجاهد[(١)].

وهذا القول مال إليه كثير من المعاصرين، منهم الطاهر ابن عاشور، فبعدما سرد جملة من الأقوال قال: «القول الرابع عشر: أنها سيقت مساق التهجي مسرودة على نمط التعديد في التهجية؛ تبكيتاً للمشركين، وإيقاظاً لنظرهم في أن هذا الكتاب المتلو عليهم وقد تُحدوا بالإتيان بسورة مثله».

ثم قال: «وهو الذي نختاره، وتظهر المناسبة لوقوعها في فواتح السور أن كل سورة مقصودة بالإعجاز»[(٢)].

وكذلك الشيخ ابن عثيمين عندما أرجع المسألة إلى أربعة أقوال قال: «وأصح الأقوال فيها أنها حروف هجائية ليس لها معنىً على الإطلاق، وهذا مروي عن مجاهد، وحجة هذا القول: أن القرآن نزل بلغة العرب؛ وهذه الحروف ليس لها معنىً في اللغة العربية، مثل ما تقول: أَلِف؛ باء؛ تاء؛ ثاء؛ جيم؛ حاء...؛ فهي كذلك حروف هجائية. أما كونه تعالى اختار هذا الحرف دون غيرها، ورتبها هذا الترتيب فهذا ما لا علم لنا به»[(٣)].

= ومن طريق القاسم بن الحسن، قال: حدثنا الحسين، قال: حدثني حجاج، كلاهما عن ابن جريج، عنه به.

ومن طريق أحمد بن حازم الغِفَاري، قال: حدثنا أبو نعيم، قال: حدثنا سفيان، عنه به.

ومن طريق المثنى بن إبراهيم، قال: حدثنا إسحاق بن الحجاج، عن يحيى بن آدم، عن سفيان، عن ابن أبي نجيح، عنه به.

(١) أخرجه ابن جرير (ج١/ص٢٠٥) قال: حُدِّثْتُ عن منصور بن أبي نُويرة، قال: حدثنا أبو سعيد المؤدِّب، عن خُصَيْف، عن مجاهد، قال: «فواتح السور كلها ﴿قٓ﴾ و﴿صٓ﴾، و﴿حمٓ﴾، و﴿طسٓمٓ﴾، و﴿الٓر﴾ وغير ذلك، هجاء موضوع».

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ ص٢١٢).

(٣) ينظر: تفسير ابن عثيمين (الفاتحة والبقرة) (ج١/ص٢٢).

وهو القول الذي اختاره د. فاروق بن حسين بن محمد بقوله: «والراجح من الأقوال: أن فواتح السور أسماء مسميات الحروف الهجائية، مسرودة على نمط التعديد؛ لبيان إعجاز القرآن والتحدي به»[(١)].

القول السابع: هي حروف يشتمل كل حرفٍ منها على معان شتى مختلفة. روي عن أبي العالية[(٢)]، والربيع بن أنس[(٣)].

---

(١) ينظر: فواتح السور (ص٢١٧).

(٢) هو رفيع بن مهران، الإمام المقرئ الحافظ المفسر، أبو العالية الرياحي البصري، أحد الأعلام، كان مولى لامرأة من بني رياح بن يربوع، ثم من بني تميم. مات سنة (٩٣هـ) وقيل: غير ذلك. ينظر:تهذيب التهذيب (ج٣/ص٢٨٤)، وطبقات المفسرين (ج١/ص١٧٢).

أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره (ج١/ص٨٤) من طريق عصام بن رواد بن الجراح العسقلاني، ثنا آدم بن أبي إياس، ثنا أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، في قوله: ﴿الٓمٓ﴾ قال: «هذه الأحرف الثلاثة من التسعة والعشرين حرفاً، دارت فيها الألسن كلها، ليس منها حرف إلا وهو مفتاح اسم من أسمائه، وليس منها حرف إلا وهو في آلائه، وليس منها حرف إلا وهو في مدة أقوام وآجالهم، وقال عيسى بن مريم ﵇: "وعجب فقال: وأعجب أنهم ينطقون بأسمائه ويعيشون في رزقه، فكيف يكفرون به؟" فالألف مفتاح اسمه الله، واللام مفتاح اسمه لطيف، والميم مفتاح اسمه مجيد، فالألف آلاء الله، واللام لطف الله، والميم مجد الله فالألف ستة، واللام ثلاثون، والميم أربعون». قال أبو محمد: وروي عن الربيع بن أنس مثل ذلك.

(٣) هو الربيع ابن أنس البكري أو الحنفي، بصري، نزل خراسان، صدوق له أوهام، ورمي بالتشيع، مات سنة (٢٤٠هـ). ينظر: تهذيب التهذيب (ج٣/ص٢٣٨-٢٣٩).

أخرج ابن جرير في تفسيره (ج١/ص٢٠٧) من طريق المثنى بن إبراهيم الطبري، قال: حدثنا إسحاق بن الحجاج، عن عبد الله بن أبي جعفر الرازي، قال: حدثني أبي، =

القول الثامن: أنها جاءت لتنبيه السامعين وإيقاظهم، وهو أن المشركين لما أعرضوا عن سماع القرآن بمكة نزلت ليستغربوها؛ فيفتحون لها أسماعهم، فيستمعون القرآن بعدها، فتجب عليهم الحجة. نسب هذا القول إلى ثعلب(١)، والأخفش، وأبي عبيدة(٢)(٣).

وقال الزرقاني موضحاً ومبيناً هذا القول: «وذلك أن قرع السمع في أول الكلام بما يعيي النفوس فهمه، أو بالأمر الغريب، دافع لها أن تصغي وتتيقظ وتتأمل، وتزداد إقبالاً؛ فهي كوسائل التشويق التي تعرض في مقدمة الدرس على منهج التربية الحديثة في التعليم»(٤).

= عن الربيع بن أنس، في قول الله تعالى ذكره: ﴿الٓمٓ﴾ قال: «هذه الأحرف، من التسعة والعشرين حرفًا، دارت فيها الألسُن كلها، ليس منها حرف إلا وهو مِفتاح اسم من أسمائه، وليس منها حرف إلا وهو في آلائه وبَلائه، وليس منها حرف إلا وهو في مدّةِ قوم وآجالهم. وقال عيسى بن مريم:"وعجيب ينطقون في أسمائه، ويعيشون في رزقه، فكيف يكفرون؟". قال: الألف: مفتاح اسمه "الله"، واللام: مفتاح اسمه "لطيف"، والميم: مفتاح اسمه "مجيد". والألف آلاء الله، واللام لطفه، والميم: مجده. الألف سنةٌ، واللام ثلاثون سنة، والميم أربعون سنة».

ومن طريق ابن حميد، قال: حدثنا حَكام، عن أبي جعفر، عن الربيع بنحوه.

(١)هو العلامة المحدث، إمام النحو، أحمد بن يحيى بن يزيد، أبو العباس الشيباني مولاهم البغدادي، صاحب "الفصيح" والتصانيف، مات سنة (٢٩١هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج٥/ص٢٠٤)، ومروج الذهب (ج٢/ص٤٩٦).

(٢) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى مولاهم البصري، أحد أئمة اللغة والأدب وأيام الناس. قال الجاحظ: كان عارفا بجميع العلوم. البداية والنهاية (ج٨/ص٤٠١)

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج١/ص٢٧)، والتحرير والتنوير (ج١/ص٦٠).

(٤) ينظر: مناهل العرفان في علوم القرآن (ج١/ص٢٢٩).

ثم نجد أن الرازي أطال القول في أول تفسير سورة البقرة في الحروف المقطعة في أوائل السور، واختار أنها أسماء للسور، واستمر مرتضياً هذا القول في أول آل عمران والأعراف ويونس وهود ويوسف والرعد وإبراهيم والحجر ومريم وطه، وكذا في أول سورة الشعراء والنمل والقصص.

فأما أول العنكبوت فابتدأ المفسر بكلام طويل في تثبيت قول جديد حاصله: أن الحروف المقطعة إنما أتى بها لتنبيه السامع، قال: «الحكيم إذا خاطب من يكون محل الغفلة يقدم على الكلام المقصود شيئاً غيره ليلتفت المخاطب.

وقد يكون ذلك المقدم على المقصود صوتاً غير مفهوم، كمن يصفر خلف إنسان ليتلفت إليه، وقد يكون ذلك الصوت بغير الفم كما يصفق الإنسان بيديه ليقبل السامع عليه..»[(١)].

القول التاسع: إنما جاءت للإعجاز والتحدي. قاله قطرب[(٢)]، والمبرد[(٣)]، واختاره جمع من المحققين[(٤)]، وذلك لأن الله تعالى إنما ذكرها

---

(١) ينظر: تفسير الرازي (ج١٢/ص١١٩). وهذا يدل أن القول الأخير ليس من كلام الرازي بل هو من قول القمولي الذي أكمل التفسير.

(٢) هو محمد بن المستنير بن أحمد، أبو علي، الشهير بقطرب، نحوي، عالم بالأدب واللغة، من أهل البصرة، من الموالي، كان يرى رأي المعتزلة النظامية، وهو أول من وضع (المثلث) في اللغة (ت٢٠٦هـ).ينظر: سير أعلام النبلاء (ج١٣/ص٥٧٦).

(٣) هو إمام النحو، أبو العباس، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، البصري، النحوي، الأخباري، صاحب "الكامل"، مات المبرد في أول سنة ست وثمانين ومائتين. ينظر: تاريخ بغداد (ج٣/ص٣٨٠).

(٤) قال ابن كثير: «قد حكى هذا المذهب الرازي في تفسيره عن المبرد وجمع من المحققين، وحكى القرطبي عن الفراء وقطرب نحو هذا، وقرره الزمخشري في كشافه ونصره أتم نصر، وإليه ذهب الشيخ الإمام العلامة أبو العباس ابن تيمية، وشيخنا الحافظ أبو الحجاج المزي، وحكاه لي عن ابن تيمية». ينظر: (ج١/ص١٦٠).

احتجاجاً على الكفار، لما تحداهم الرسول ﷺ أن يأتوا بمثل القرآن، أو بعشر سور، أو بسورة واحدة فعجزوا عنه، أنزلت هذه الأحرف تنبيهاً على أن القرآن ليس إلا من هذه الحروف التي أنتم تتكلمون بها، وأنتم قادرون عليها، وعارفون بقوانين الفصاحة، فكان يجب أن تأتوا بمثل هذا القرآن، فلما عجزتم عنه دل ذلك على أنه من عند الله لا من البشر[١].

وساق الحافظ ابن كثير الأقوال في الحروف المقطعة وخلاف العلماء في تفسيرها والحكمة التي اقتضت إيرادها، واستبعد ما لا يساعده الدليل، وقال: ((وقال آخرون: بل إنما ذكرت هذه الحروف في أوائل السور التي ذكرت فيها بيانا لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله، هذا مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها))[٢].

وقال الشنقيطي: ((وأما القول الذي يدل استقراء القرآن على رجحانه فهو: أن الحروف المقطعة ذكرت في أوائل السور التي ذكرت فيها بياناً لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها)).

ثم قال: ((ووجه شهادة استقراء القرآن لهذا القول: أن السور التي افتتحت بالحروف المقطعة يذكر فيها دائماً عقب الحروف المقطعة الانتصار للقرآن وبيان إعجازه، وأنه الحق الذي لا شك فيه))[٣].

---

(١) ينظر: تفسير الرازي (ج١/ص٢٧٠)، وتفسير البحر المحيط (ج١/ص٢٧).

(٢) تفسير ابن كثير (ج١/ص١٦٠).

(٣) أضواء البيان (ج٣/ص٨).

القول العاشر: هي على طريقة حساب الجُمَّل: وهي عشرون حرفاً يجمعها (أبجد، هَوِّزْ، حِطِّي، كَلِمَنْ، سَعْفُص، قر) فالألف بواحد والباء باثنين وهكذا إلى الياء بعشرة والكاف بعشرين واللام بثلاثين وهكذا إلى القاف بمائة والراء بمائتين. وقد روي في ذلك أثر نقله جملة من المفسرين وضعفوه[(١)].

قال ابن حجر: «قد ثبت عن ابن عباس الزجر عن عد أبي جاد، والإشارة إلى أن ذلك من جملة السحر، وليس ذلك ببعيد؛ فإنه لا أصل له في الشريعة»[(٢)].

الترجيح:

بعد تحرير أصل الكلام في هذا الإشكال، في مسألة هل الحروف المقطعة من المتشابه أو من المحكم؟، وتوصلنا إلى التوفيق بين القولين،

---

(١) قال الطبري في تفسيره (ج١/ص٢٠٨): «وقال بعضُهم: هي حُروف من حساب الجُمَّل، كرهنا ذِكْر الذي حُكي ذلك عنه؛ إذْ كان الذي رواه ممن لا يُعتمد على روايته ونقله».

وقال الحافظ ابن كثير -منتقداً هذا القول- في تفسيره (ج١/ص٦٩-٧٠): «وأما من زعم أنها دالة على معرفة الْمُدَدِ، وأنه يستخرج من ذلك أوقات الحوادث والفتن والملاحم، فقد ادعى ما ليس له، وطار في غير مطاره، وقد ورد في ذلك حديث ضعيف، وهو مع ذلك أدل على بطلان هذا المسلك من التمسك به على صحته. وهو ما رواه محمد بن إسحاق بن يسار صاحب المغازي، حدثني الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس، عن جابر بن عبد الله بن رئاب، قال: مر أبو ياسر بن أخطب، في رجال من يهود، برسول الله ﷺ وهو يتلو فاتحة سورة البقرة: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِ﴾» ... الحديث بطوله.

(٢) ينظر: فتح الباري ابن حجر (ج١١/ص٣٥١).

وأنها تعتبر من المتشابه النسبي الذي يعلمه خواص العلماء دون عامتهم، وذلك عند تدبرهم لكلام الله ﷻ، أو يعرفه طلاب العلم عن طريق البحث والدرس، وهي تعتبر كالمتشابهات التي نشأ التشابه فيها من الإجمال والبسط وغيرها.

قال ابن فارس عند ذكره للأقوال: «قال آخرون: لكل كتاب سرٌّ، وسرّ القرآن فواتح السور. وأظنّ قائل هَذَا أراد أن ذَلِكَ من السرّ الذي لا يعلمه إلا الخاص من أهل العلم والراسخون فِيهِ»[1].

وأيضًا فإنَّ الناظر في الأقوال المتقدمة يجد أنها أقوال مأثورة عن السلف، وهم الذين حذرونا من اتباع المتشابه، وهذه الأقوال ثابتة بالأسانيد الصحيحة عنهم، وفي الحقيقة لا يمكن مصادرتها إلا بوجود مخالف لهم في مكانتهم، أو بدليل أقوى منه.

وبعد النظر حذفت من الأقوال ما لا يسعفه الدليل، ولم أذكر إلا أشهرها وأقواها.

وهذه الأقوال المذكورة منها ما هو اختلاف تنوع جمعناها تحت قول واحد -كما مر معنا في الروايات الواردة في القول الأول-، وكذلك القول الثالث والرابع، ومنها ما يصلح أن يكون تعليلاً لتلك الأقوال، أو بياناً للحكمة التي أرادها الله سبحانه في ورودها على هيئة حروف مقطعة، وهو القول الثامن والتاسع.

ومنها ما هو ضعيف، وهو قول واحد ذكرناه للتنبيه عليه؛ لأنه ذكره جملة من المفسرين وارتضوه وهو القول العاشر: بأنها جاءت على طريقة حساب الجمَّل؛ فهو مردود كما سبق.

---

(١)ينظر: الصاحبي في فقه اللغة (ص٨٥).

أما بقية الأقوال: فمنها ما يصلح أن يكون من معاني الحروف المقطعة، ومنها ما يصلح أن يكون من الحِكم المتلمسة من ورودها.

فأقول وبالله أستعين - مستنداً إلى ما ذكره الحافظ ابن كثير بعد ذكر الروايات: «فمن ظهر له شيء من الأقوال فيجب عليه إتباعه؛ وإلا فالوقف حتى يتبين الدليل»[(١)]-:

إنَّ الراجح من الأقوال: أنها حروف هجاء دالة على اسم من أسماء الله[(٢)]، أو تدل على قسم أقسم الله بها بنفسه سبحانه وتعالى، وهي اسم للسورة التي وردت فيها، كما سمى بذلك الرسول ﷺ والصحابة بعض السور بالحروف المقطعة[(٣)]، وقد افتتح الله بها في بعض سور القرآن مثلها مثل غيرها في بقية السور في أسماء الله، كالرحمن، أو الثناء، كالحمد، أو التنْزيه، كسبحان، أو لتنوع في معرفة بدايات السور؛ هذا بالنسبة لذات الحروف.

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص١٦٠).

(٢) وقد وردت تسمية بعض سور القرآن على لفظ الجلالة ك(غافر، والرحمن، والأعلى).

(٣) كسورة (ق) و(ص) وكما أخرج البخاري في صحيحه (ج٢/ص٥، ح٨٩١) و(ج٢/ص٤٠، ح١٠٦٨) من طريقين عن سفيان، عن سعد بن إبراهيم، عن عبد الرحمن بن هرمز، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كان النبي ﷺ يقرأ في الجمعة في صلاة الفجر ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ﴾ السجدة و﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ﴾».

وأخرج أيضا (ج٦/ص١٨٥ ح٤٩٩٣) عن عبد الله بن مسعود: «قد علمت النظائر التي كان النبي ﷺ يقرؤهن اثنين اثنين في كل ركعة». فقام عبد الله ودخل معه علقمة، وخرج علقمة فسألناه فقال: «عشرون سورة من أول المفصل على تأليف ابن مسعود، آخرهن الحواميم، ﴿حمٓ﴾ الدخان، و﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾.

أما الحكمة من ورودها على هيئة الحروف مقطعة فهي: إما لتنبيه السامعين وإيقاظهم، أو للإعجاز والتحدي.

ومما يعضد ما اخترته، ويدل دلالة واضحة عليه: اختلاف أقوال السلف وتنوعها في بيانها، فقد ورد عن ابن عباس عدة أقوال في روايات مختلفة، وكذلك ابن مسعود، ومجاهد، والسدي، وغيرهم(١).

وقد اختار هذا القول وصرح به جماعة من أهل العلم من سلفنا الصالح، إلا أنهم يعممونها في كل ما قيل في معانيها، حتى وإن كانت في حساب الجمّل، أو الأقوال التي لا يعضدها دليل قوي، ونحن اقتصرنا على ما ثبت به الدليل عن الرعيل الأول من أقوال الصحابة أو التابعين.

يقول أبو العالية والربيع بن أنس -كما مر معنا في القول السابع- في قول الله تعالى ذكره: ﴿الٓمٓ﴾، قالا: هذه الأحرف من التسعة والعشرين حرفًا، دارت فيها الألسُن كلها(٢).

---

(١) ينظر ما سبق ذكره في تعداد الأقوال.

(٢) أخرجه ابن جرير (ج١/ص٢٠٧) قال: حدثني المثنى بن إبراهيم الطبري، قال: حدثنا إسحاق بن الحجاج، عن عبد الله بن أبي جعفر الرازي، قال: حدثني أبي، عن الربيع بن أنس، في قول الله تعالى ذكره: ﴿الٓمٓ﴾، قال: هذه الأحرف من التسعة والعشرين حرفًا، دارت فيها الألسُن كلها، ليس منها حرف إلا وهو مِفتاح اسم من أسمائه، وليس منها حرف إلا وهو في آلائه وبَلائه، وليس منها حرف إلا وهو في مدّةِ قوم وآجالهم. وقال عيسى بن مريم:"وعجيب ينطقون في أسمائه، ويعيشون في رزقه، فكيف يكفرون؟". قال: الألف: مفتاح اسمه "الله"، واللام: مفتاح اسمه "لطيف"، والميم: مفتاح اسمه "مجيد". والألف آلاء الله، واللام لطفه، والميم: مجده. الألف سنةٌ، واللام ثلاثون سنة، والميم أربعون سنة.

ومن طريق ابن حميد، قال: حدثنا حَكام، عن أبي جعفر، عن الربيع بنحوه.

ويقول ابن قتيبة بعد ما سرد الأقوال: «ولكل مذهب من هذه المذاهب وجه حسن، ونرجو ألا يكون ما أريد بالحروف خارجاً منها إن شاء الله»[(١)].

ثم بدأ يوجه الأقوال ويجمع بينها.

وكذلك الطبري[(٢)] يرجح كل ما قيل فيها، حتى ما قيل في حساب الجمّل[(٣)]، ما عدا من قال: إنها حروف هجاء ذكرت للاستغناء عن بقية الحروف.

قال الطبري: «والصوابُ في تأويل ذلك عندي: أنّ كلّ حرف منه يحوي ما قاله الربيع، وما قاله سائر المفسرين غيرُه فيه، سوى ما ذكرتُ من القول عَمَّن ذكرت عنه من أهل العربية: أنهّ كان يوجِّه تأويلَ ذلك إلى أنّه حروف هجاء، استُغني بذكر ما ذُكر منه في مفاتيح السور عن ذكر تتمة الثمانية والعشرين حرفًا من حروف المعجم، بتأويل: أن هذه الحروف ذلك الكتاب مجموعة، لا ريب فيه؛ فإنه قول خطأ فاسدٌ، لخروجه عن أقوال جميع الصحابة والتابعين وَمن بَعدَهم من الخالفين[(٤)] منْ أهل التفسير والتأويل».

---

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن (ص٢٩٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١/ص٢١٧).

(٣) مع العلم بأنه ضعف هذه الرواية، وكره ذكر الذي حكي عنه ذلك، ثم نجده يرجح أنها تشمل جميع المعاني بما فيها هذا القول -كما سيأتي في الكلام الذي نقلناه عنه-. حيث يقول: «وقال بعضُهم: هي حُروف من حساب الجُمَّل كرهنا ذكْر الذي حُكي ذلك عنه، إذْ كان الذي رواه ممن لا يُعتمد على روايته ونقله». تفسير الطبري (ج١/ص٢٠٨).

(٤) قال أحمد شاكر في تحقيقه لتفسير الطبري (١/٢٢): الخالفين جمع خالف، خلف قوم بعد قوم، يخلفون خَلَفًا، فهم خالفون: جاءوا بعدهم، وتبعوهم على آثارهم. تقول: أنا خَالِفُهُ وخَالِفَتُهُ: أي: جئتُ بعده.

ثم قال: «فإن قال لنا قائلٌ: وكيفَ يجوز أن يكون حرفٌ واحدٌ شاملاً الدلالةَ على معانٍ كثيرة مختلفة؟

قيل: كما جاز أن تكون كلمة واحدةٌ تشتمل على معانٍ كثيرة مختلفةٍ، كقولهم للجماعة من الناس: أمَّة، وللحين من الزمان: أمَّة، وللرجل المتعبِّد المطيع لله: أمّة، وللدين والملة: أمّة. وكقولهم للجزاء والقصاص: دين، وللسلطان والطاعة: دين، وللتذلل: دين، وللحساب: دِينٌ، في أشباه لذلك كثيرةٍ يطول الكتاب بإحصائها - مما يكون من الكلام بلفظ واحد، وهو مشتمل على معان كثيرة. وكذلك قول الله جل ثناؤه: ﴿ الٓمٓ ﴾، و﴿ الٓر ﴾، و﴿ الٓمٓصٓ ﴾، وما أشبه ذلك من حروف المعجم التي هي فواتح أوائل السور، كل حرف منها دالّ على معانٍ شتى، شاملٌ جميعها من أسماء الله عَزَّ وَجَلَّ وصفاته ما قاله المفسِّرون من الأقوال التي ذكرناها عنهم. وهنّ مع ذلك فواتح السور، كما قاله من قال ذلك.

وليسَ كونُ ذلك من حُروف أسماء الله جل ثناؤه وصفاته، بمانعها أنْ تكون للسُّور فواتح؛ لأن الله جلّ ثناؤه قد افتتح كثيرًا من سوَر القرآن بالحمد لنفسه والثناء عليها، وكثيرًا منها بتمجيدها وتعظيمها، فغيرُ مستحيل أن يبتدئ بعض ذلك بالقسم بها.

فالتي ابتُدِئ أوائلُها بحُروف المعجم، أحدُ مَعاني أوائلها: أنهنّ فواتحُ ما افتتَح بهنّ من سُور القرآن، وهنّ مما أقسم بهن، لأن أحدَ معانيهن أنهّن من حروف أسماء الله تعالى ذكُره وصفاتِه، على ما قدَّمنا البيان عنها، ولا شك في صحة معنى القسَم بالله وأسمائه وصفاته.

وهنّ من حروف حساب الجُمَّل. وهنّ للسُّور التي افتتحت بهنّ شعارٌ وأسماء. فذلك يحوى مَعانِيَ جميع ما وصفنا، مما بيَّنا، من وجوهه؛ لأن الله جلّ ثناؤه لو أراد بذلك أو بشيء منه الدلالةَ على معنًى واحد مما يحتمله ذلك دون سائر المعاني غيره، لأبان ذلك لهم رسول الله ﷺ إبانةً غيرَ مشكلةٍ؛ إذْ كان جلّ ثناؤه إنما أنزل كتابه على رسوله ﷺ ليُبيِّن لهم ما اختلفوا فيه، وفي تركه ﷺ إبانةَ ذلك -أنه مرادٌ به من وُجوه تأويله البعضُ دون البعض- أوضحُ الدليل على أنه مُرادٌ به جميعُ وجوهه التي هو لها محتمل؛ إذ لم يكن مستحيلاً في العقل وجهٌ منها أن يكون من تأويله ومعناه، كما كان غير مستحيل اجتماعُ المعاني الكثيرة للكلمة الواحدة، باللفظ الواحد، في كلام واحد.

ومن أبىَ ما قلناه في ذلك، سُئِل الفرقَ بين ذلك، وبين سائر الحروف التي تأتي بلفظ واحد، مع اشتمالها على المعاني الكثيرة المختلفة، كالأمّة والدين، وما أشبه ذلك من الأسماء والأفعال، فلن يقول في أحدٍ منْ ذلك قولاً إلا ألزم في الآخر مثله.

وكذلك يُسأل كلّ من تأوّل شيئًا من ذلك -على وجهٍ دُون الأوجه الأُخَر التي وصفنا- عن البرهان على دَعْواه، من الوَجه الذي يجبُ التسليم له، ثم يُعارَض بقول مُخالفه في ذلك، ويسأل الفرقَ بينه وبينه: من أصْل، أو مما يدل عليه أصْل، فلن يقولَ في أحدهما قولاً إلا ألزم في الآخر مثله»[1].

(١) تفسير الطبري (ج١/ص٢١٧).

وقد ذهب إلى هذا القول —بدون استثناء– ابن فارس بقوله:

«وأقرب القول فِي ذَلِكَ وأجمعه قول بعض علمائنا: إن أولى الأمور أن تُجعل هَذِهِ التأويلات كلّها تأويلاً فيقال: إن الله جلّ وعزّ افتتح السور بهذه الحروف إرادةً منه الدلالة بكل حرف منها عَلَى معانٍ كثيرة، لا عَلَى معنىً واحد منها مأخوذاً من اسم من أسماء الله جلّ ثناؤه، وأن يكون الله جل ثناؤه قَدْ وضعها هَذَا الموضع قَسَماً بها، وأن كل حرف منها فِي آجال قوم وأرزاق آخرين، وهي مع ذَلِكَ مأخوذة من صفات الله جلّ وعزّ فِي إنعامه وإفضاله ومجده، وأن الافتتاح بِهَا سبب لأن يستمع إلى القرآن من لَمْ يكن يستمع، وأن فِيهَا إعلاماً للعرب أن القرآن الدال عَلَى صحة نبوّة محمد ﷺ هو بهذه الحروف، وأن عجزهم عن الإتيان بمثله مع نزوله بالحروف المتعالمة بينهم دليل عَلَى كذبهم وعنادهم وجحودهم، وأن كلّ عدد منها إذا وقع فِي أول سورة فهو اسم لتلك السورة.

وهذا هو القول الجامع للتأويلات كلّها من غير اطراح لواحد منها، وإنما قلنا هَذَا لأن المعنى فِيهَا لا يمكن استخراجه عقلاً بِحَيْثُ يزول بِهِ العذر، لأن المرجع إلى أقاويل العلماء، ولن يجوز لأحد أن يعترض عليهم بالطعن وهم من العلم بالمكان الَّذِي هم بِهِ، ولهم مع ذَلِكَ فضيلة التقدم ومزية السبق. والله أعلم بما أراد من ذَلِكَ»(١).

وقد اعترض ابن كثير على هذا القول بقوله: «ثم شرع يوجه –الإمام الطبري– كل واحد من هذه الأقوال ويوفق بينها، وأنه لا منافاة بين كل واحد منها وبين الآخر، وأن الجمع ممكن».

---

(١) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة (ص٨٥).

إلى أن قال: «هذا حاصل كلامه موجهًا، ولكن هذا ليس كما ذكره أبو العالية، فإن أبا العالية زعم أن الحرف دل على هذا، وعلى هذا، وعلى هذا معًا، ولفظة الأمة وما أشبهها من الألفاظ المشتركة في الاصطلاح، إنما دل في القرآن في كل موطن على معنى واحد دل عليه سياق الكلام، فأما حمله على مجموع محامله إذا أمكن فمسألة مختلف فيها بين علماء الأصول، ليس هذا موضع البحث فيها، والله أعلم.

ثم إن لفظ الأمة تدل على كل معانيه في سياق الكلام بدلالة الوضع، فأما دلالة الحرف الواحد على اسم يمكن أن يدل على اسم آخر من غير أن يكون أحدهما أولى من الآخر في التقدير أو الإضمار بوضع ولا بغيره، فهذا مما لا يفهم إلا بتوقيف، والمسألة مختلف فيها، وليس فيها إجماع حتى يحكم به»(١).

فنجد أن اعتراض ابن كثير على الإمام الطبري في الدليل لا في المدلول، وفي توجيهه للقول لا في اختياره؛ لأن ابن جرير بدأ يبين أن كل واحد من هذه الأقوال يمكن أن يوفق بينها، وأنه لا منافاة بين كل واحد منها وبين الآخر، وأن الجمع ممكن. ثم بدأ يوجه قوله بأربعة توجيهات وهي كالتالي:

الأول: أن من قال بأنها حروف هجاء ذكرت للاستغناء عن بقية الحروف، هو قول خاطئ فاسدٌ، لخروجه عن أقوال جميع الصحابة والتابعين وَمن بَعدَهم منْ أهل التفسير والتأويل.

فيدل على أن القول الذي ارتضاه هو قول صحيح مستقيم؛ لأنه لم يخرج عن أقوال الصحابة والتابعين.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص١٥٨).

الثاني: أن الله جلّ ثناؤه لو أراد بذلك، أو بشيء منه، الدلالةَ على معنًى واحد مما يحتمله ذلك، دون سائر المعاني غيره، لأبان ذلك لهم رسول الله ﷺ إبانةً غيرَ مشكلةٍ؛ إذْ كان جلّ ثناؤه إنما أنزل كتابه على رسوله ﷺ ليُبيِّن لهم ما اختلفوا فيه، وفي تركه ﷺ إبانةَ ذلك أوضحُ دليل على أنه مُرادٌ به جميعُ وجوهه التي هو لها محتمل؛ إذ لم يكن مستحيلاً في العقل وجهٌ منها أن يكون من تأويله ومعناه.

الثالث: أن الكلمة الواحدة تطلق على معان كثيرة، كلفظة الأمة فإنها تطلق ويراد به الدين، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزخرف: ٢٢، ٢٣]، وتطلق ويراد بها الرجل المطيع لله، كقوله: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠]، وتطلق ويراد بها الجماعة، كقوله: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ﴾[القصص: ٢٣]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ [النحل: ٣٦]، وتطلق ويراد بها الحين من الدهر كقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥] أي: بعد حين.

الرابع: أن من اختار قولاً من الأقوال ورجحه على غيره أنه: يسأل عن البرهان على دَعْواه، من الوَجه الذي يجبُ التسليم له، ثم تجد من يخالفه بقوله في ذلك فلن يقولَ في أحدهما قولاً إلا ألزم في الآخر مثله.

فابن كثير -رحمة الله عليه- لم يعترض على ابن جرير في اختياره، إنما اعترض عليه في أحد توجيهاته، وهو الثالث منها.

وكيف يعترض عليه وهو الذي يقول -عندما سرد الأقوال في الأحرف-: إن من ظهر له شيء من الأقوال فيجب عليه اتباعه؛ وإلا فالوقف حتى يتبين الدليل(١).

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص١٦٠).

فبهذا القول لم أحملها على كل ما قيل فيها بل اكتفيت بما صح فيها، ولم أرجح قولاً وأهمل كل ما قيل فيها وهي محتملة، بل توسطت في المسألة وجمعت بين الأقوال الصحيحة بوجه مقبول، وأبعدت الأقوال التي ليس عليها دليل معتبر، أو هي أقوال واهية لا يحتج بها لضعفها. والله أعلم.

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ٣٤﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية، من جهة حملهم فعل (كان) على الدلالة على الاتصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود»(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

وجه الإشكال هو أن فعل (كان) الأصل فيه أنه يدل على شيءٍ سابق، وهل سبق إبليس كفَّار فكان هو من جملتهم؟؛ أو أنه كان كافراً في الأصل فظهر ذلك بعد أمر الله له بالسجود؟؛ فلأجل ذلك اختلفت عبارات المفسرين في تفسير معنى الآية.

قال الطاهر: «وقد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية من جهة حملهم فعل (كان) على الدلالة على الاتصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود، ومن البديهي أنه لم يكن يومئذ فريق يوصف بالكافرين، فاحتاجوا أن يتمحلوا(٢) بأن إبليس كان من الكافرين أي في علم الله، وتمحل بعضهم بأن إبليس كان مظهراً الطاعة مبطناً الكفر نفاقاً، والله مطلع على باطنه ولكنه لم يخبر به الملائكة، وجعلوا هذا الاطلاع عليه مما أشار إليه قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٠﴾».

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٤٢٦).

(٢) تَمَحَّلَ: أي تكَلَّفَه واحتال. ينظر: لسان العرب (ج١١/ص٦١٦).

ثم قال بعد ذلك: «وكل ذلك تمحل لا داعي إليه؛ لما علمت من أن فعل المضي يفيد مضي الفعل قبل وقت التكلم».

ثالثاً: دفع الإشكال

أولاً: من جهة تحيرهم في حمل فعل (كان) على دلالة الاتصاف بالكفر فيما مضى.

إن فعل كان في الأصل يدل على المضي، وذكر علماء اللغة أنه يأتي ويخالف أصله في عدة أوجه:

قال أبو بكر الرازي: « (كان) في القرآن تأتي على خمسة أوجه:

- بمعنى الأزل والأبد، كقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء:١٧]، أي: لم يزل كذلك، وعلى هذا المعنى يتخرج جميع الصفات الذاتية المقترنة بـ(كان).

- وبمعنى المضي المنقطع، وهو الأصل في معناها، نحو: ﴿وَكَانَ فِي ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ﴾ [النمل:٤٩].

- وبمعنى الحال، نحو: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ [آل عمران:١١٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء:١٠٣].

- وبمعنى الاستقبال، نحو: ﴿وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا﴾ [الإنسان:٧].

- وبمعنى صار، نحو: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾» انتهى(١).

وهذا هو الإشكال.

---

(١) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج١/ص١٩٢)، وكتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي (ص٧٤٨) وزاد: (كان) بمعنى حضر، نحو: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ﴾، وبمعنى وقع، نحو: ما شاء الله كان.

ثانياً: من جهة قول الطاهر عند هذه الآية: من البديهي أنه لم يكن يومئذ فريق يوصف بالكافرين فاحتاجوا أن يتمحلوا بأن إبليس كان من الكافرين أي في علم الله، وتمحل بعضهم بأن إبليس كان مظهراً الطاعة مبطناً الكفر نفاقاً.

أما الأقوال في معنى هذه الآية فقد تعددت إلى أربعة أقوال، ذكرها المفسرون في هذه الآية، وهي كالتالي:

القول الأول: أنه سبق في علم الله أنه كان من الكافرين.

قال الطبري: «كان بتعظُّمه ذلك، وتكبره على ربه، ومعصيته أمره، ممن كفر في علم الله السابق، فجحد ربوبيته، وأنكر ما عليه الإقرار له به من الإذعان بالطاعة»[١].

ونقل القرطبي عن جمهور المتأولين: «أن المعنى أي: كان في علم الله تعالى أنه سيكفر؛ لأن الكافر حقيقة والمؤمن حقيقة هو الذي قد علم الله منه الموافاة، قلت: وهذا صحيح، لقوله ﷺ في صحيح البخاري: «وإنما الأعمال بالخواتيم»»[٢].

القول الثاني: أن كان بمعنى صار.

ورد هذا ابن فورك[٣] وقال: «تردّه الأصول، والأظهر أنها على بابها،

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٠/ص١٤٤).

(٢) أخرجه البخاري (ج٨/ص١٢٤، ح٦٦٠٧) من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه. ينظر: أحكام القرآن (ج١/ص٢٩٧)، وكذلك شرح السنة للبغوي (ج١/ص٨٢).

(٣) هو الإمام العلامة الصالح، محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأصبهاني، له كتب كثيرة، قال ابن عساكر: بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المئة، مات سنة (٤٠٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج١٧/ص٢١٤)، والوافي بالوفيات (ج٢/ص٣٤٤).

والمعنى: كان من القوم الكافرين الَّذين كانوا في الأَرْضِ قبل خَلْقِ آدم على ما روي، أو كان في علم الله»[١].

القول الثالث: أنه كان منافقاً، فأظهر الله ذلك عنه بأمره بالسجود[٢].

ويعترض على هذا القول بأن اصطلاح النفاق والمنافقين لم يظهر إلا في الإسلام.

قال ابن قتيبة: «النفاق: لفظ إسلامي، وهو اسم من الأسماء الشرعية التي وضعها الشرع لم تكن العرب تعرفه قبل الإسلام»[٣].

ولكن يقال كما قال الطاهر عند قوله تعالى في سورة ص: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾﴾.

قال: «قد بدتْ من إبليس نزعة كانت كامنة في جبلته، وهي نزعة الكبر والعصيان، ولم تكن تظهر منه قبل ذلك؛ لأن الملأ الذين كان معهم كانوا على أكمل حسن الخلطة، فلم يكن منهم مثير لما سكن في نفسه من طبع الكبر والعصيان، فلما طرأ على ذلك الملأ مخلوق جديد، وأُمر أهل الملأ الأعلى بتعظيمه، كان ذلك مورِياً زناد الكبر في نفس إبليس؛ فنشأ عنه الكفر بالله وعصيان أمره»[٤].

---

(١) ينظر: الدر المصون (ج١/ص٢٠٦)، وتفسير اللباب لابن عادل (ج١/ص٢٣٢).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج٢/ص٢١).

(٣) ينظر: زاد المسير (ج١/ص٤٥٠)، وكشف المشكل من حديث الصحيحين (ج٣/ص٤٠٨)، لسان العرب (ج١٠/ص٣٥٧).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٢/ص٢٦٠).

القول الرابع: إنه كان كافراً وقت أمره بالسجود.

قال أبو حيان: «الظاهر أن قوله: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾أُريدَ به كُفْرُه ذلك الوقت، وإن لم يكن قَبْلَهُ كافراً؛ وعُطِفَ على (استكبر)، فَقَوِيَ ذلك؛ لأن الاستكبار عن السجود إنما حصل له وَقْتَ الأمرِ»[١].

وقال الزمخشري: «﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ أريد: وجود كفره ذلك الوقت، وإن لم يكن قبله كافراً؛ لأن (كان) مطلق في جنس الأوقات الماضية، فهو صالح لأيها شئت»[٢].

ويؤيد هذا القول ما قاله الشيخ ابن عثيمين: «﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ زعم بعض العلماء أن المراد: كان من الكافرين في علم الله، بناءً على أن (كان) فعل ماضٍ؛ والمضي يدل على شيء سابق، لكنَّ هناك تخريجاً أحسن من هذا: أن نقول: إنَّ (كان) تأتي أحياناً مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقق اتصاف الموصوف بهذه الصفة؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ١٣٤]، وما أشبهها؛ هذه ليس المعنى أنه كان فيما مضى، بل لا يزال؛ فتكون (كان) هنا مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقيق اتصاف الموصوف بما دلت عليه الجملة، وهذا هو الأقرب، وليس فيه تأويل، ويُجرى الكلام على ظاهره»[٣].

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٩/ص٣٥٥).

(٢) ينظر: الكشاف (ج٦/ص٣٦).

(٣) ينظر: تفسير القرآن (الفاتحة والبقرة) للعثيمين (ج١/ص١٢٥).

القول الخامس: أنه قد كان قبله قوم كفار، كان إبليس منهم(١).

فأما مسألة: هل كان قبل إبليس كفار أما لا؟

فقد قال القرطبي فيها: «اختلف هل كان قبل إبليس كافر أو لا؟ فقيل: لا، وإن إبليس أول من كفر.

وقيل: كان قبله قوم كفار، وهم الجن، وهم الذين كانوا في الأرض»(٢).

وقال أبو حيان: «وصلة أل ظاهرها الماضي؛ فيكونُ قد سبق إبليسَ كفار، وهم الجن الذين كانوا في الأرض، أو يكون إبليس أول من كفر مطلقاً إن لم يصح أنه كان كفار قبله، وإن صح، فيفيد أول من كفر بعد إيمانه، أو يراد الكفر الذي هو التغطية للحق»(٣).

فهذه مسألة لا نستطيع الجزم بها؛ لأنه لم يرد هنالك دليل عن الصادق المصدوق ﷺ.

أما مسألة: أن الجن سكنوا الأرض قبل الإنس، أو أنهم أفسدوا فيها وأرسلت الملائكة لقتالهم. نعم دل القرآن على أن الجن خلقوا قبل الإنس، قال الله تعالى: ﴿ وَٱلۡجَآنَّ خَلَقۡنَٰهُ مِن قَبۡلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ﴾ [الحجر:٢٧]، ولكن القول بأنهم أفسدوا في الأرض وقاتلهم الملائكة يحتاج إلى دليل من الوحي.

فهذا الأمر لا أعلم له دليلاً صحيحاً، وإن كان بعض العلماء قاله، كما أن البحث في هذا لا يفيد شيئاً، ولا يترتب عليه عمل،

---

(١) حكى هذا القول الماوردي في النكت والعيون (ج١/ص٣٥).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج١/ص٢٩٨).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج١/ص٣٥٥).

فلا يضر الجهل به ولا ينفع العلم به، والأولى بالمسلم أن يصرف وقته فيما يترتب عليه عمل وثمرة. والذي عليه أكثر أهل العلم أن إبليس أول من سن الكفر، كما قال ذلك النيسابوري في تفسيره(١) والرازي(٢).

الترجيح

هذه الآية ليس فيها إشكال، وكل ما قاله المفسرون في هذه الآية محتمل وجائز، إلا قولاً واحداً سأدفعه في آخر المبحث.

ومن أحسن من جمع بين هذه الأقوال الرازي بقوله: «إن إبليس كان مؤمناً ثم كفر بعد ذلك، وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾، فمنهم من قال: معناه: وكان من الكافرين في علم الله تعالى، أي: كان عالماً في الأزل بأنه سيكفر؛ فصيغة (كان) متعلقة بالعلم لا بالمعلوم.

والوجه الثاني: أنه لما كفر في وقت معين بعد أن كان مؤمناً قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين، ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا: كان من الكافرين في ذلك الوقت، ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة.

الوجه الثالث: أنها تأتي بمعنى صار، أي: وصار من الكافرين.

وههنا أبحاث، البحث الأول: اختلفوا في أن قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ هل يدل على أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين، قال قوم: إنه يدل عليه لأن كلمة ﴿مِن﴾ للتبعيض،

(١) ينظر: تفسير النيسابوري (ج١/ص٢٥٣).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج٢/ص٢١).

فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكافرين، حتى يكون هو بعضاً لهم، والذي يؤكد ذلك ما روي عن أبي هريرة أنه قال: «إن الله تعالى خلق خلقاً من الملائكة، ثم قال لهم: إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، فقالوا: لا نفعل ذلك، فبعث الله عليهم ناراً فأحرقتهم، وكان إبليس من أولئك الذين أبوا»[١].

وقال آخرون: هذه الآية لا تدل على ذلك، ثم لهم في تفسير الآية وجهان:

أحدهما: معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك، وهو قول الأصم، وذكر في مثاله قوله تعالى: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ﴾ [التوبة:٦٧] فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين، فكذا ههنا، لما كان الكفر ظاهراً من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾.

وثانيها: أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية، وصحة هذه الإضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية، كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالى أولاً يصح أن يقال: إنه فرد من أفراد الحيوان، لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن، بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية، وواحد من آحاد هذه الحقيقة، واعلم أنه يتفرع على هذا البحث: هل كان إبليس أول من كفر بالله؟، والذي عليه الأكثرون أنه أول من كفر بالله»[٢].

---

(١) قال ابن كثير في تفسيره (ج١/ص٢٣١): «وهذا غريب، ولا يكاد يصح إسناده، فإن فيه رجلاً مبهماً، ومثله لا يحتج به، والله أعلم». وفي موضع آخر من تفسيره (ج٤/ص٥٣٤) قال: «وفي ثبوت هذا عنه بعد، والظاهر أنه إسرائيلي، والله أعلم».

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج٢/ص٢١).

ولكن الإشكال الذي ينبغي رده ودفعه قول من قال: إن إبليس كان كافراً في الأصل عند أمره بالسجود.

ومن قال بهذا القول فهو موافق لقول الجبرية بأن إبليس ليس له اختيار فهو مجبور على الامتناع.

يقول السمرقندي: ((وبعضهم قال بظاهر الآية: كان كافراً في الأصل، وهذا قول أهل الجبر. وقالوا: كل كافر أسلم ظهر أنه كان مسلماً في الأصل، وكل مسلم كفر ظهر أنه كان كافراً في الأصل، لأنه كان كافراً يوم الميثاق، ألا ترى أن الله تعالى قال في قصة بلقيس: ﴿وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ﴾ [النمل:٤٣]، ولم يقل: إنها كانت كافرة، وقال في قصة إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾. وقال أهل السنة والجماعة: الكافر إذا أسلم كان كافراً إلى وقت إسلامه، وإنما صار مسلماً بإسلامه إلا أنه غفر له ما قد سلف. والمسلم إذا كفر كان مسلماً إلى ذلك الوقت، إلا أنه حبط عمله))[١].

وقال القاسم بن سلام في معرض رده على المرجئة: ((وقد تأوّل بعضهم قوله: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ أنه كان كافرًا قبل ذلك، ولا وجه لهذا عندي؛ لأنه لو كان كافرًا قبل أن يُؤمر بالسجود لما كان في عداد الملائكة، ولا كان عاصيًا إذا لم يكن ممن أمر بالسجود، وينبغي في هذا القول أن يكون إبليس قد عاد إلى الإيمان بعد الكفر؛ لقوله: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى﴾ [الحجر:٣٩]، وقوله: ﴿خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف:١٢]))[٢].

---

(١) ينظر: بحر العلوم للسمرقندي (ج١/ص٤٣).

(٢) ينظر: كتاب الإيمان (ص٢٤).

قال الإمام النووي: «فأما كفر إبليس بسبب السجود فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾»[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «جاء في حديث: إن أكبر الكبائر الكفر والكبر[٢]، وهذا صحيح؛ فإن هذين الذنبين أساس كل ذنب في الإنس والجن؛ فإن إبليس هو الذي فعل ذلك أولاً، وهو أصل ذلك، قال الله تعالى: ﴿ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [ص:٧٤]، وقال: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾.

وفى صحيح مسلم عن ابن مسعود، قال الرسول ﷺ: «لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، ولا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبرياء»[٣] فجعل الكبر يضاد الإيمان»[٤].

---

(١) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج٢/ص٧٠).

(٢) لا يوجد حديث بهذا النص، ولعل شيخ الإسلام يقصد أنه قد جاءت أحاديث كثيرة متفرقة تنص على أن الكفر -وهو الشرك- من أكبر الكبائر التي تخرج من الملة. كما جاء في البخاري (ج٢/ص١٧٢، ح٢٦٥٤)، ومسلم (ج١/ص٦٣، ح٨٧) عن أبي بكرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين».

وكذلك الكبر من الكبائر كما في صحيح مسلم (ج١/ص٦٤، ح٩١) عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال ذرة من كبر».

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (ج١/ص ٣٢٨، ح٢٧٦).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (ج١٨/ص٣٣٠).

وقبل أن أختم المبحث: أذكر لطيفة ذكرها الطاهر، وهي تعتبر في قواعد التفسير بوجوه المخاطبات، وهو تنوع ضروب الخطاب، والتصرف فيها بألوان التصرف تحسيناً في الكلام أو تقريراً للمعاني المختلفة(١).

وما سيذكره الطاهر يعتبر أسلوباً من أساليب أوجه المخاطبات في القرآن وهو الالتفات من اللفظ الظاهر إلى الغائب؛ وذلك للتفنن بالخطاب، أو تقرير معانٍ غائبة.

قال الطاهر: «والذي أراه أحسن الوجوه في معنى ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾: أن مقتضى الظاهر أن يقول: "وكفر"، كما قال: ﴿أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ﴾، فعدل عن مقتضى الظاهر إلى ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ لدلالة (كان) في مثل هذا الاستعمال على رسوخ معنى الخبر في اسمها، والمعنى: أبى واستكبر وكفر كفراً عميقاً في نفسه، وهذا كقوله تعالى: ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [الأعراف:٨٣]، وكقوله تعالى: ﴿نَنظُرْ أَتَهْتَدِىٓ أَمْ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [النمل:٤١] دون أن يقول: "أم لا تهتدي"؛ لأنها إذا رأت آية تنكير عرشها ولم تهتد كانت راسخة في الاتصاف بعدم الاهتداء.

وأما الإتيان بخبر ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ دون أن يقول: "وكان كافراً" فلأن إثبات الوصف لموصوف بعنوان كون الموصوف واحداً من جماعة يثبت لهم ذلك الوصف أدل على شدة تمكن الوصف منه، مما لو أثبت له الوصف وحده بناء على أن الواحد يزداد تمسكاً بفعله إذا كان قد شاركه فيه جماعة؛

---

(١) ينظر: قواعد التفسير (ج١/ص٢٧٠).

لأنه بمقدار ما يرى من كثرة المتلبسين بمثل فعله تبعد نفسه عن التردد في سداد عملها، وعليه جاء قوله تعالى: ﴿أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [النمل:٢٧]، وقوله الذي ذكرناه آنفاً: ﴿أَمْ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ﴾، وهو دليل كنائي، واستعمال بلاغي، جرى عليه نظم الآية، وإن لم يكن يومئذ جمع من الكافرين بل كان إبليس وحيداً في الكفر»(١).

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٤٢٧).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ يَهْدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

يقول الطاهر: «أما الذين فسروا ﴿ٱلسُّفَهَآءُ﴾ باليهود فقد وقعوا في حيرة من موقع هذه الآية؛ لظهور أن هذا القول ناشئ عن تغيير القبلة إلى بيت المقدس، وذلك قد وقع الإخبار به قبل سماع الآية الناسخة للقبلة؛ لأن الأصل موافقة التلاوة للنُّزول، فكيف يقول السفهاء هذا القول قبل حدوث داعٍ إليه؛ لأنهم إنما يطعنون في التحول عن استقبال بيت المقدس؛ لأنه مسجدهم وهو قبلتهم في قول كثير من العلماء»(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

لتعلم أولاً أن السواد الأعظم من المفسرين بينوا أن ﴿ٱلسُّفَهَآءُ﴾ في هذه الآية هم: اليهود، وهذا فيه إشكال عند الطاهر، وهو:

أن هذا القول ناشئ عن تغيير القبلة إلى بيت المقدس، وذلك قد وقع الإخبار به قبل سماع الآية الناسخة للقبلة.

فيرى الطاهر أن القبلة في قوله تعالى: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ﴾ هي الكعبة، وذلك ظاهر من قوله عندما قال: «فكانت مثاراً لأن يقول المشركون: ما ولَّى محمداً وأتباعه عن قبلتهم التي كانوا عليها بمكة، أي: استقبال الكعبة، مع أنه يقول: إنه على ملة إبراهيم، ويأبى عن اتباع اليهودية والنصرانية، فكيف ترك قبلة إبراهيم واستقبل بيت المقدس؟»(٢).

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢/ص٦).

(٢) ينظر: المرجع السابق.

فيكون على قوله هذا أن المشركين هم السفهاء الذين اعترضوا على تحويل القبلة من مكة إلى بيت المقدس بعد ما هاجر، وذلك أن النبي ﷺ كان يصلي في مكة باتجاه الصخرة، ويجعل الكعبة أمامه.

قال ابن كثير: «وقد جاء في هذا الباب أحاديثُ كثيرة، وحاصلُ الأمر: أنه قد كان رسول ﷺ أُمِرَ باستقبال الصخرة من بيت المقدس، فكان بمكة يُصَلِّي بين الركنين؛ فتكون بين يديه الكعبة وهو مستقبل صخرة بيت المقدس، فلما هاجر إلى المدينة تَعَذَّر الجمعُ بينهما، فأمره الله بالتوجه إلى بيت المقدس، قاله ابن عباس والجمهور»(١).

فلما توجه نحو بيت المقدس في أول الهجرة اعترضوا عليه.

فالذين قالوا بأن السفهاء هم اليهود وقعوا في حيرة من أمرهم؛ لأنه كيف يمكن أن اليهود يطعنون في التحول من الكعبة إلى بيت المقدس، وأن يعترضوا على التحول إلى قبلتهم، وهذا محال؛ لأنه محل فخر واعتزاز لهم، فلا يمكن أن يقولوا ذلك.

وإذا كان هذا الاعتراض من اليهود بعد تحويل القبلة إلى الكعبة فكيف يعترضون على أمر لم ينْزل نسخه بعد؟؛ لأن الأصل موافقة التلاوة للنُّزول، فكيف يقول اليهود هذا القول قبل حدوث داعٍ إليه، وأن هذه الآية متقدمة على آية نسخ القبلة وهي قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَاۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[البقرة: ١٤٤].

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص٤٥٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

الذي حمل الطاهر على هذا القول -واستشكاله لأقوال المفسرين، ووصفهم بأنهم تحيروا في توجيه هذه الآية- إشكالان:

أحدهما: أنه حمل ﴿ٱلسُّفَهَآءُ﴾ على أنهم كفار قريش، والقبلة المتولى عنها في قوله تعالى: ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَا﴾ بمكة، وهي: الكعبة.

فيكون تفسير الآية على قول الطاهر أن كفار قريش اعترضوا على النبي ﷺ وأصحابه في توليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها بمكة -وهي الكعبة- إلى بيت المقدس بعد هجرته ﷺ هو وأصحابه إلى المدينة.

وعامة المفسرين اختلفت عباراتهم في المراد بـ ﴿ٱلسُّفَهَآءُ﴾، لكن اتفقت أقوالهم بأن القبلة المتولى عنها أو التي كانوا عليها في أول الهجرة هي بيت المقدس، ثم أمرهم الله بالتحول إلى الكعبة.

وفي الحقيقة لم يتحيروا، بل وجهوا أقوالهم بأوجه معقولة مقبولة، وأما القول الذي اختاره الطاهر في القبلة لم يوافقه عليه أحد من المفسرين، وهو الذي أوقعه في الحيرة والتكلف.

وقبل أن نجيب على استشكالات الطاهر يجب علينا أن نبين أقوال العلماء في المراد بـ﴿ٱلسُّفَهَآءُ﴾، فقد اختلف فيهم على أقوال أربعة:

القول الأول: هم اليهود.

قال به: البراء[١] وابن عباس[٢] ومجاهد[٣]، وقال ابن حجر في الفتح: «أخرج ذلك الطبري عنهم بأسانيد صحيحة»[٤].

القول الثاني: هم المنافقون.

قال به: السدي[٥].

القول الثالث: هم كفار قريش.

قال به: الزجاج[٦].

القول الرابع: عامة في جميع ما سبق من الأقوال.

قال به الرازي[٧] وابن كثير[٨]، وابن حجر[٩].

---

(١)أخرج البخارى (ج٢/ص ٨٨، ح٣٩٩) من حديث البراء بن عازب -رضي الله عنهما- قال: «كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهراً، وكان رسول الله ﷺ يحب أن يوجه إلى الكعبة، فأنزل الله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾، فتوجه نحو الكعبة، وقال السفهاء من الناس -وهم اليهود-: ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾».

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٢/ص٦١٨).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج٢/ص٦١٨).

(٤) ينظر: فتح الباري لابن حجر (ج١٢/ص٣١٠).

(٥) ينظر:تفسير القرطبي (ج٢/ص١٤٨)، وتفسير ابن كثير (ج١/ص٤٥٢).

(٦) ينظر: تفسير القرطبي (ج٢/ص١٤٨)، وتفسير ابن كثير (ج١/ص٤٥٢).

(٧) ينظر: تفسير الرازي (ج٢/ص٣٨٤).

(٨) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص٤٥٢).

(٩) ينظر: فتح الباري (ج١٢/ص٣١٠).

والصحيح القول الرابع بأنها عامة في جميع من اعترض على النبي ﷺ في تحويل القبلة من جميع الطوائف.

وقد استدل الرازي(١) على عموم اللفظ بدليل عقلي، ونقلي.

فأما الدليل العقلي فقال: إذا كان العادل عن الرأي الواضح في أمر دنياه يعد سفيهاً، فمن يكون كذلك في أمر دينه كان أولى بهذا الاسم، فلا كافر إلا وهو سفيه، فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود، وعلى المشركين، وعلى المنافقين، وعلى جملتهم.

وقال كذلك: إنه يدخل فيه الكل؛ لأن لفظ ﴿ٱلسُّفَهَآءُ﴾ لفظ عموم، دخل فيه الألف واللام.

ثم قال: والنص أيضاً يدل عليه وهو قوله: ﴿وَمَن يَرۡغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبۡرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفۡسَهُۥ﴾[البقرة: ١٣٠] فوجب أن يتناول الكل.

قال القاضي: «المقصود من الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة، وإذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيداً، قلنا: هذا القدر لا ينافي العموم، ولا يقتضي تخصيصه، بل الأقرب أن يكون الكل قد قال ذلك؛ لأن الأعداء مجبولون على القدح والطعن، فإذا وجدوا مجالاً لم يتركوا مقالاً ألبتة»(٢).

بعد أن اتضح أن ﴿ٱلسُّفَهَآءُ﴾ لفظ عام يتناول كل من اعترض على أمر القبلة وتحويلها من بيت المقدس إلى الكعبة، فقد يسأل سائل: ما موجب اعتراض كفار قريش مع أن القبلة حولت إلى مكة؟.

---

(١) ينظر: تفسير الرازي (ج٢/ص٣٨٤).

(٢) ينظر: تفسير ابن عطية (ج٤/ص٨٠).

وقد أجاب العلماء على هذا التساؤل بقولهم:

أمّا كفار قريش قالوا لما حولت القبلة: رجع محمد إلى قبلتنا، وسيرجع إلى ديننا وموافقتنا؛ فإنه علم أنا على الحق، ولو ثبت عليه لكان أولى به. وذلك لأنه ﷺ كان متوجهاً إلى الكعبة حينما كان في مكة باتجاه الصخرة، ثم لَمّا هاجر لم يستطع أن يجمع بينهما، فاتجه نحو بيت المقدس، حتى جاء تحويل القبلة إلى الكعبة.

وأما أهل النفاق فقالوا: إن كان أولاً على الحق فالذي انتقل إليه باطل، أو العكس، وهؤلاء إنما ذكروا ذلك استهزاء، وأن هذا التحويل لمجرد العبث والعمل بالرأي والشهوة.

وأما اليهود فقالوا: خالف قبلة الأنبياء، ولو كان نبياً لما خالف، وذلك لأنهم كانوا يأنسون بموافقة الرسول ﷺ لهم في القبلة، وكانوا يظنون أن موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالكلية، فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا: قد عاد إلى طريقة آبائه، واشتاق إلى دينهم، ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا أنه الرسول المنتظر المبشر به في التوراة[1].

ثم قال الطاهر مفنداً قول البراء بن عازب بأنهم اليهود، كما جاء ذلك في صحيح البخاري في ما سبق؛ بأن لفظة اليهود مدرجة في الحديث وليست من قول البراء.

---

(١) بنحو هذه الأقوال ذكرها الرازي في تفسيره (ج٢/ص٣٨٤)، وابن القيم في زاد المعاد (ج٣/ص٥٩)، وابن حجر في فتح الباري (ج٨/ص١٧١).

قال الطاهر: روى البخاري في كتاب الصلاة من طريق عبد الله بن رجاء[١]، عن إسرائيل[٢]، عن أبي إسحاق[٣]، عن البراء حديث تحويل القبلة، ووقع فيه «فقال السفهاء وهم اليهود ﴿مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُواْ عَلَيْهَا ۚ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾، وأخرجه في كتاب الإيمان من طريق عمرو بن خالد[٤]، عن زهير[٥]، عن أبي إسحاق، عن البراء بغير هذه الزيادة، ولكن قال عوضها: "وكانت اليهود قد أعجبهم؛ إذ كان يصلي قبَل بيت المقدس وأهل الكتاب، فلما وَلَّى وجهه قبَل البيت أَنكروا ذلك"، وأخرجه في كتاب التفسير من طريق أبي نعيم، عن زهير بدون شيء من هاتين الزيادتين، والظاهر أن الزيادة الأولى مدرجة من إسرائيل عن أبي إسحاق، والزيادة الثانية مدرجة من عمرو بن خالد؛ لأن مسلماً والترمذي والنسائي قد رووا حديث البراء عن أبي إسحاق من غير طريق إسرائيل[٦]، ولم يكن فيه إحدى الزيادتين، فاحتاجوا إلى تأويل حرف الاستقبال من قوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ بمعنى التحقيق لا غير، أي: قد قال السفهاء ما ولاهم.

---

(١) هو عبد الله بن رجاء المكي، أبو عمران البصري، نزيل مكة، ثقة، مات سنة (١٩٠هـ). ينظر: تقريب التهذيب (ص٣٠٢).

(٢) هو إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي الهمداني، أبو يوسف الكوفي، ثقة، مات سنة (١٦٠هـ). ينظر: تقريب التهذيب (ص١٠٤).

(٣) هو أحمد بن إسحاق بن زيد بن عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، أبو إسحاق البصري، ثقة، مات سنة (١١٠هـ). ينظر: تقريب التهذيب (ص٧٧).

(٤) هو عمرو بن خالد بن فروخ التميمي، أبو الحسن الحراني، ثقة، مات سنة (٢٢٩هـ). ينظر: تقريب التهذيب (ص٤٢٠).

(٥) هو زهير بن معاوية بن حديج، أبو خيثمة، ثقة ثبت، مات سنة (١٧٣هـ). ينظر: تقريب التهذيب (ص٢١٨).

(٦)أخرجه مسلم في صحيحه (ج١/ص٣٧٤، ح٥٢٥)، والترمذي في سننه (ج٢/ص١٦٩، ح٣٤٠)، والنسائي في المجتبى (ج١/ص٢٤٢، ح٢٤٣).

وللرد على ما تقدم من دعوى الإدراج، يقال:

أولاً: دعوى الإدراج ليست بصحيحة؛ لأن الزيادة ثابتة في صحيح البخاري بأكثر من طريق عن البراء(١).

وجاء عند النسائي من غير طريق إسرائيل عن أبي إسحاق، وعمرو بن خالد، بسنده عن شريك عن أبي إسحاق عن البراء: في قوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾، قال: هم أهل الكتاب(٢).

وجاءت هذه الرواية عند الطبري من عدة طرق، عن أكثر من صحابي، بأسانيد صحيحة، كما أشار إلى ذلك ابن حجر (٣).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج١/ص١٧، ح٤٠) من طريق عمرو بن خالد قال: حدثنا زهير، قال: حدثنا أبو إسحاق عن البراء به.

وكذلك (ج٢/ص١٩٢) من طريق عبد الله بن رجاء قال: حدثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن البراء بن عازب.

ولا يمكن أن يتواطأ الراويان على الإدراج.

(٢) ينظر: سنن النسائي الكبرى (ج٦/ص٢٩٠).

(٣) أخرج الطبري في تفسيره (ج٢/ص٦١٦) من طريق زهير وإسرائيل، عن أبي إسحاق، عن البَراء: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ قال: اليهود.

وأخرج (ج٢/ص٦١٦) من طريق الحماني، عن شريك، عن أبي إسحاق، عن البراء في قوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ قال: أهل الكتاب.

وأخرج (ج٢/ص٦١٦) من طريق أبي صالح، عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس قال: اليهودُ».

وهذا التخريج المطول الذي ذكره الطاهر -بالنسبة للتفسير- لاقيمة له من حيث الصناعة الحديثية لإثبات الإدراج في الحديث، ولابد في ذلك من نص عالم متخصص من الحفاظ على ذلك الإدراج، أو التتبع الكامل لجميع طرق الحديث، ثم عرضها على قواعد أهل المصطلح للوصول لتلك الدعوى العريضة.

أما استشكال الطاهر الآخر: في قوله: «الأصل موافقة التلاوة للنُّزول، فكيف يقول السفهاء هذا القول قبل حدوث داعٍ إليه».

فقد حكى جمع من السلف بأن هذه الآية متقدمة في الترتيب والتلاوة، متأخرة في النُّزول عن آية تحويل ونسخ القبلة.

يقول الإمام الزركشي: «مسألة: "لا يشترط في الناسخ أن يكون متأخراً عن المنسوخ في التلاوة". وهذا كالآية الدالة على البقاء بالبيت سنة، متأخرة عن الدالة على البقاء أربعة أشهر وعشراً؛ لأنها متقدمة في النُّزول على أربعة أشهر وعشراً، ولكن كتابتها في المصحف جاءت على خلاف ما وقع به النُّزول، كذلك ما نقله المفسرون وشبهوه لقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَا﴾، وهذا نزل بعد أن تولوا عن القبلة الأولى، وتوجهوا إلى الكعبة، ثم جاء بعد ذلك: ﴿قَدۡ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبۡلَةٗ تَرۡضَىٰهَا﴾، وقوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ يدل على أنه لم يحول بعد، وقوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ نزل قبل التحويل، وقوله: ﴿مَا وَلَّىٰهُمۡ﴾ نزل بعد التحويل، فلم يأت الترتيب في الكتابة على مقتضى النُّزول، فتفهم هذا الفصل فإنه دقيق المسألة، عزيز الأمثلة»[1].

---

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج٥/ص٦٦).

ويقول أبو حيان: ((وذهب قوم إلى أنها متقدمة في التلاوة، متأخرة في النُّزول))(١).

ويقول الرازي: ((التقدم في التلاوة لا يمنع التأخر في النُّزول؛ إذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النُّزول، وإنما ترتيب التلاوة في المصاحف هو ترتيب جبريل بأمر الله تعالى))(٢).

وقال الماوردي في قوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾: ((هذه الآية متقدمة في النُّزول على قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾))(٣).

وقال ابن عادل في اللباب: ((قال العلماء: هذه الآيةُ متقدِّمةٌ في النُّزول على قَوْلِهِ تَعَالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾))(٤).

وقال ابن حجر في معرض حديثه عن الآيتين في سورة البقرة، وهما: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة:٢٣٤]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة:٢٤٠]: ((وهذا الموضع مما وقع فيه الناسخ مقدماً في ترتيب التلاوة على المنسوخ، وقد قيل: إنه لم يقع نظير ذلك إلا هنا وفي الأحزاب،

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٢/ص٤٩).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج٣/ص٣٥٩).

(٣) ينظر:النكت والعيون (ج١/ص١٠٣).

(٤) ينظر:تفسير اللباب لابن عادل (ج٢/ص١٦٧).

على قول من قال: إن إحلال جميع النساء هو الناسخ، وقد ظفرت بمواضع أخرى، منها في البقرة أيضاً قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:١١٥]؛ فإنها محكمة في التطوع، مخصصة لعموم قوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾، كونها مقدمة في التلاوة، ومنها في البقرة أيضاً قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ [البقرة:١٠٦] على قول من قال: إن سبب نزولها أن اليهود طعنوا في تحويل القبلة؛ فإنه يقتضي أن تكون مقدمة في التلاوة متأخرة في النُّزول، وقد تتبعت من ذلك شيئا كثيراً ذكرته في غير هذا الموضع، ويكفى هنا الإشارة إلى هذا القدر»[1].

وقال في العجاب: «حكى يحيى بن سلام عن تفسير الحسن البصري، ونبه على أن هذه الآية سابقة على ما قبلها في التأليف، وهي بعدها في التنْزيل»[2].

فيكون تفسير هذه الآية كما قال أبو جعفر:

«فتأويل الكلام إذًا -إذْ كان ذلك معناه-: سيقول السفهاء من الناس لكم، أيها المؤمنون بالله ورسوله، -إذا حوّلتم وجوهكم عَن قبلة اليهود التي كانتْ لكم قبلةً قَبلَ أمري إياكم بتحويل وجوهكم عنها شَطْرَ المسجد الحرام-: أيّ شيء حوّل وُجوه هؤلاء، فصرفها عن الموضع الذي كانوا يستقبلونه بوجوههم في صلاتهم؟.

---

(١) ينظر: فتح الباري (ج٨/ص١٩٤).

(٢) ينظر: العجاب في بيان الأسباب (ج١/ص٣٨٩).

فأعلم الله -جل ثناؤه- نبيَّه ﷺ مَا اليهودُ والمنافقون قائلون من القول عند تحويل قبلته وقبلة أصحابه عن الشام إلى المسجد الحرام، وعلّمه ما ينبغي أن يكون من ردِّه عليهم من الجواب. فقال له: إذا قالوا ذلك لك يا محمد، فقل لهم: لله المشرقُ والمغرب يَهدي مَنْ يَشاء إلى صرَاط مستقيم»[١].

ويقول أبو حيان: «﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ ظاهر في الاستقبال، وأنه إخبار من الله تعالى لنبيه ﷺ أنه يصدر منهم هذا القول في المستقبل، وذلك قبل أن يؤمروا باستقبال الكعبة، وتكون هذه الآية متقدمة في النُّزول على الآية المتضمنة الأمر باستقبال الكعبة، فتكون من باب الإخبار بالشيء قبل وقوعه، ليكون ذلك معجزاً، إذ هو إخبار بالغيب»[٢].

وقال الشوكاني: «﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ بمعنى: قال، وإنما عبّر عن الماضي بلفظ المستقبل للدلالة على استدامته، واستمراره عليه، وقيل: إن الإخبار بهذا الخبر كان قبل التحول إلى الكعبة، وأن فائدة ذلك أن الإخبار بالمكروه إذا وقع قبل وقوعه كان فيه تهوين لصدمته، وتخفيف لروعته، وكسراً لسَوْرته»[٣].

وقال الزمخشري: « إن قلت: أي فائدة في الإخبار بقولهم قبل وقوعه؟ قلت: فائدته أن مفاجأة المكروه أشد، والعلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع؛ لما يتقدمه من توطين النفس، وأن الجواب العتيد قبل الحاجة إليه أقطعُ للخصم، وأَرَدُّ لِشَغبه»[٤].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٢/ص٦١٨).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٢/ص٤٨).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج١/ص١٩٢).

(٤) ينظر: الكشاف (ج١/ص٩٩).

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾[1]

أولا: نص الإشكال

يقول الطاهر: «قوله تعالى: ﴿فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾ أشد إشكالاً من إسناد الإتيان إلى الله تعالى؛ لاقتضائه الظرفية، وهي مستحيلة على الله تعالى»[2].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

استشكل الطاهر -عفا الله عنه- هذه الآية، وجعلها من المتشابه، والذي دفعه لهذا الاستشكال هو مذهبه العقدي، وراج عليه كما راج على كثير من المفسرين في مثل هذه الآيات، واستشكاله فيها من وجهين:

الوجه الأول: في إسناد الإتيان إلى الله تعالى.

قال: «الإتيان هو: حضور الذات في موضع من موضع آخر سبق حصولها فيه، وأسند الإتيان إلى الله تعالى في هذه الآية على وجه الإثبات؛

---

(١) سورة البقرة: ٢١٠.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (٢ / ٢٨٦).

تنبيه: هذه الآية من مشكل آيات الصفات عند غير السلف، وقد التزمت أن لا أورد مثل هذه الإشكالات تمشياً على منهج أهل السنة، لكني أوردت هذا الإشكال، لأمور:

أولاً: ليعلم ما هو منهج أهل السنة في أسماء الله وصفاته ويقاس عليه بقية ما استشكله غيرهم.

ثانياً: لا تخلو الآية من بعض الإشكالات في التقديم والتأخير أو آيات أخرى يوهم أنها تعارض هذه الآية.

ثالثاً: تكلف الطاهر في دفع بعض الإشكالات عن الآية، مما لا تحتمله الآية أصلاً.

فاقتضى ظاهره اتصاف الله تعالى به، ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالاً في مكان بعد أن لم يكن به حتى يصح الإتيان، والله منَزه عنه، تعين صرف اللفظ عن ظاهره بالدليل العقلي، فإن كان الكلام خبراً أو تهكماً فلا حاجة للتأويل؛ لأن اعتقادهم ذلك مدفوع بالأدلة، وإن كان الكلام وعيداً من الله لزم التأويل؛ لأن الله تعالى موجود في نفس الأمر، لكنه لا يتصف بما هو من صفات الحوادث، كالتنقل والتمدد لما علمت، فلا بد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعري في تأويل المتشابه، وهذا التأويل إما في معنى الإتيان، أو في إسناده إلى الله، أو بتقدير محذوف من مضاف أو مفعول، وإلى هذه الاحتمالات ترجع الوجوه التي ذكرها المفسرون.

وأما الوجه الثاني: اقتضاء إتيان الله بالظرفية وهي ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾، وهي مستحيلة على الله تعالى، وتأويله إما بأن ﴿فِي﴾ بمعنى الباء، أي: يأتيهم بظلل من الغمام، وهي ظلل تحمل العذاب من الصواعق، أو الريح العاصفة، أو نحو ذلك إن كان العذاب دنيوياً، أو في ظلل من الغمام تشتمل على ما يدل على أمر الله تعالى أو عذابه».

وقد ذكر صاحب مغني اللبيب أن حرف الجر (في) له عشرة معان، ومن معانيه الظرفية، وهي إما مكانية أو زمانية(١).

فحملها في هذه الآية على الظرفية هو وجه الإشكال؛ لأن فيه تحديد كيفية مجيء الله، ومن عقيدة أهل السنة والجماعة أن كيفية الأسماء والصفات وكنهها مجهولة، والإيمان بها واجب.

---

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص٢٢٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

هذه الآية من الآيات الدالة على صفات الله الاختيارية التي يفعلها بمشيئته سبحانه وتعالى، كالاستواء، والنُّزول، والمجيء، والخلق، والرزق، ونحو ذلك، وآيات الصفات ليست من المتشابه من حيث المعنى، ولكنها من المتشابه الحقيقي الذي لا يعلمه إلا الله من حيث الكيفية.

أما دفع الوجه الأول: وهو نسبة الإتيان إلى الله.

فإننا نثبت ما أثبته الله لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ، وننفي ما نفاه الله عن نفسه ونفاه عنه رسوله ﷺ، وقد تكلم علماء السلف في مثل هذه الآيات، وبينوا فيها وجه الحقيقة، والمعنى الذي يليق بجلال الله وعظمته على مبدأ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومذهب سلف الأمة وأئمتها أَن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل؛ فلا يجوز نفي صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه، ولا يجوز تمثيلها بصفات المخلوقين، بل هو سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله»[1].

ومن ذلك مجيء الله للفصل بين عباده يوم القيامة، وهو ثابت بالكتاب والسنة، قال ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾،

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج٥/ص١٩٥).

وقوله عز اسمه: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر:٢٢]. وقال النبي ﷺ في حديث طويل: «حتى إذا لم يبق إلا من يعبد الله أتاهم رب العالمين»[١].

فيجب إثبات الإتيان له من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل، وهو مجيء حقيقي يليق بالله تعالى.

وهذه صفة من الصفات الفعلية التي يفعلها الله تعالى إذا شاء، وأهل السنة لم يشبِّهوا مجيء الله بمجيء الخلق كما فعلت المشبهة، وكذلك لم يؤوِّلوا ويحرِّفوا كما فعلت المعطلة[٢].

ثم ذكر شيخ الاسلام بعد ذلك في موضع آخر رد إسحاق بن راهويه على بعض الجهمية بحضرة الأمير عبد الله بن طاهر: أمير خراسان[٣]. «قال أبو عبد الله الرباطي: حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر ذات يوم، وحضر إسحاق بن راهويه، فسئل عن حديث النُّزول، أصحيح هو؟ فقال: نعم. فقال له بعض قواد عبد الله: يا أبا يعقوب، أتزعم أن الله ينْزل كل ليلة؟ قال: نعم. قال: كيف ينْزل؟ قال: أثبته فوق حتى أصف لك النُّزول فقال له الرجل: أثبته فوق. فقال له إسحاق: قال الله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾. فقال الأمير: عبد الله بن طاهر: يا أبا يعقوب، هذا يوم القيامة. فقال إسحاق: أعز الله الأمير، من يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم!.

---

(١) متفق عليه؛ أخرجه البخاري (ج٦/ص٤٤، ح٧٤٣٩) ومسلم (ج١/ص١٦٧، ح١٨٣) كلاهما من طريق عطاء بن يسار، عن أبي سعيد به مرفوعاً.

(٢) نحو هذا الكلام قرّره شيخ الإسلام الصابوني في "عقيدة السلف أصحاب الحديث" (ص٢٧).

(٣) هو الأمير عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب، الأمير العادل، أبو العباس، حاكم خراسان وما وراء النهر، مات سنة ثلاثين ومئتين، وله ثمان وأربعون سنة. ينظر: تاريخ الطبري (ج٩/ص٦١٣)، وتاريخ بغداد (ج٩/ص٤٨٣).

ثم ذكر قول الفضيل بن عياض: إذا قال الجهمي أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء. أراد الفضيل بن عياض- رحمه الله- مخالفة الجهمي الذي يقول: إنه لا تقوم به الأفعال الاختيارية، فلا يتصور منه إتيانٌ ولا مجيء ولا نزول ولا استواء ولا غير ذلك من الأفعال الاختيارية القائمة به. فقال الفضيل: إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب يزول عن مكانه، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما شاء. فأمره أن يؤمن بالرب الذي يفعل ما يشاء من الأفعال القائمة بذاته التي يشاؤها، لم يرد من المفعولات المنفصلة عنه. ومثل ذلك يروى عن الأوزاعي وغيره من السلف أنهم قالوا في حديث النُّزول: يفعل الله ما يشاء»(1).

وقال ابن كثير: «قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾، يعني: يوم القيامة لفصل القضاء بين الأولين والآخرين، فيجزي كل عامل بعمله، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، ولهذا قال تعالى: ﴿وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾»(2).

يقول الشيخ السعدي في تفسيره لهذه الآية: «هذه الآية وما أشبهها دليل لمذهب أهل السنة والجماعة، المثبتين للصفات الاختيارية، كالاستواء، والنُّزول، والمجيء، ونحو ذلك من الصفات التي أخبر بها تعالى عن نفسه، أو أخبر بها عنه رسوله ﷺ، فيثبتونها على وجه يليق بجلال الله وعظمته،

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج٥/ص٣٧٥).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص٥٦٦).

من غير تشبيه ولا تحريف، خلافاً للمعطلة على اختلاف أنواعهم، من الجهمية، والمعتزلة، والأشعرية ونحوهم، ممن ينفي هذه الصفات، ويتأول لأجلها الآيات بتأويلات ما أنزل الله عليها من سلطان، بل حقيقتها القدح في بيان الله وبيان رسوله، والزعم بأن كلامهم هو الذي تحصل به الهداية في هذا الباب، فهؤلاء ليس معهم دليل نقلي، بل ولا دليل عقلي.

أما النقلي: فقد اعترفوا أن النصوص الواردة في الكتاب والسنة، ظاهرها بل صريحها، دال على مذهب أهل السنة والجماعة، وأنها تحتاج لدلالتها على مذهبهم الباطل أن تخرج عن ظاهرها، ويزاد فيها وينقص، وهذا كما ترى لا يرتضيه من في قلبه مثقال ذرة من إيمان.

وأما العقل: فليس في العقل ما يدل على نفي هذه الصفات، بل العقل دل على أن الفاعل أكمل من الذي لا يقدر على الفعل، وأن فعله تعالى المتعلق بنفسه والمتعلق بخلقه هو كمال، فإن زعموا أن إثباتها يدل على التشبيه بخلقه، قيل لهم: الكلام على الصفات، يتبع الكلام على الذات، فكما أن لله ذاتاً لاتشبهها الذوات، فلله صفات لا تشبهها الصفات، فصفاته تبع لذاته، وصفات خلقه تبع لذواتهم، فليس في إثباتها ما يقتضي التشبيه بوجه.

ويقال أيضاً لمن أثبت بعض الصفات ونفى بعضاً، أو أثبت الأسماء دون الصفات: إما أن تثبت الجميع كما أثبته الله لنفسه وأثبته رسوله، وإما أن تنفي الجميع وتكون منكراً لرب العالمين، وأما إثباتك بعض ذلك ونفيك لبعضه فهذا تناقض، ففرق بين ما أثبته، وما نفيته، ولن تجد إلى الفرق سبيلاً.

فإن قلت: ما أثبته لا يقتضي تشبيهاً، قال لك أهل السنة: والإثبات لما نفيته لا يقتضي تشبيهاً.

فإن قلت: لا أعقل من الذي نفيته إلا التشبيه، قال لك النفاة: ونحن لا نعقل من الذي أثبته إلا التشبيه، فما أجبت به النفاة، أجابك به أهل السنة لما نفيته.

والحاصل أن من نفى شيئاً وأثبت شيئاً مما دل الكتاب والسنة على إثباته، فهو متناقض، لا يثبت له دليل شرعي ولا عقلي، بل قد خالف المعقول والمنقول(١).

وإن قيل: كيف توجهون الآيات الواردة بأن الآتي هو أمر الله كما في سورة النحل في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [النحل: ٣٣]، أليس بأن الذي يأتي هو أمر الله وليس الله نفسه؟

فنجيب على ذلك بما أجاب عليه فضيلة الشيخ ابن عثيمين في تفسيره.

حيث يقول: «والمراد هو إتيان الله نفسه؛ ولا يعارض ذلك أن الله قد يضيف الإتيان إلى أمره، مثل قوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل:١]، ومثل قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾؛ لأننا نقول: إن هذا من أمور الغيب، والصفات توقيفية؛ فنتوقف فيها على ما ورد، فالإتيان الذي أضافه الله إلى نفسه يكون المراد به إتيانه بنفسه، والإتيان الذي أضافه الله إلى أمره يكون المراد به إتيان أمره؛ لأنه ليس لنا أن نقول على الله ما لا نعلم، بل علينا أن نتوقف فيما ورد على حسب ما ورد»(٢).

فبعد هذه الطائفة من أقوال السلف نجد أن هذه الآية ظاهرة الدلالة لمن تأمل نصوص الكتاب والسنة على وفق فهم السلف الصالح لها، فمذهبهم في إثبات الأسماء والصفات أعلم وأسلم وأحكم.

---

(١) ينظر: تفسير السعدي (ص٩٤).

(٢) ينظر: تفسير القرآن للعثيمين (ج٣/ص١٦).

أما الإشكال الآخر الذي قال عنه الطاهر إنه أشد إشكالاً من الإتيان، وهو حمل إتيان الله على الظرفية، وأنه يأتي في ظلل من الغمام.

فإني أتساءل وأقول: ما الموجب لاستشكال الطاهر لهذا القول؟ مع العلم أني لم أجد أحداً قال به من المفسرين أو من غيرهم، وذلك لأنه يستحيل على الذات المقدّسة أن تحل في ظلة، فمن أين أتى بهذا الإشكال.

لكن الأمر الذي يستدعي الحيرة هو ما ذكره الطاهر من التأويلات في حمل معنى الآية على أوجه لم يسبق بها وهي بعيدة كل البعد، ولم يقل بها أحد من المفسرين.

ومن هذه التأويلات المذكورة هو قوله: ((إما أن تحمل على كلامه تعالى، أو الحاجبة لأنوار يجعلها الله علامة للناس يوم القيامة على ابتداء فصل الحساب يدرك دلالتها أهل الموقف وبالانكشاف الوجداني)).

فلم يكتف بما تناقلته كتب التفاسير من تأويل خاطئ لهذه الآية وهو قولهم: ((على أن يأتيهم أمر الله تعالى أو عذابه في ظلل من الغمام))، بل زاد ما زاد من الاحتمالات البعيدة كل البعد عن مفهوم هذه الآية.

لكن القول الذي ينبغي أن يحرر وينظر فيه هو ما ذكره الطاهر أن في الآية تقديماً وتأخيراً، وأن الملائكة هي التي تأتي في ظلل من الغمام، وبما أن هذا القول صادر عن أحد كبار التابعين -وهو أبو العالية- فقد حاولت دفع هذا الإشكال(١).

---

(١) قد ذكرت في منهجي في هذا البحث عدم ذكر آيات الصفات وإيرادها في المشكل؛ التزاماً بمنهج أهل السنة والجماعة في هذا الباب، ولكن هذا القول هو الذي دفعني لذلك، وكذلك حتى يكون في هذه الآية توضيحاً لمنهج السلف في هذه الآية، ويقاس عليها بقية آيات الصفات.

أقول وبالله أستعين:

قد أشار ابن جرير الطبري في تفسيره إلى هذا الخلاف حيث قال: «اختلف أهل التأويل في قوله: ﴿ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾، وهل هو من صلة فعل الله -جل ثناؤه-؟، أو من صلة فعل الملائكة؟، ومن الذي يأتي فيها؟.

فقال بعضهم: هو من صلة فعل الله، ومعناه: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، وأن تأتيهم الملائكة.

فالذين قالوا أنه من صلة فعل الله وأنه هو الآتي، منهم: مجاهد، وقتادة، وعكرمة.

وأما القول الآخر: أنه من صلة فعل الملائكة، وإنما تأتي الملائكة فيها، وأما الرب تعالى ذكره فإنه يأتي فيما شاء، ذكر ذلك عن الربيع بن أنس»[1].

ثم قال أبو جعفر: «وأولى التأويلين بالصواب في ذلك تأويل من وجَّه قوله: ﴿فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ إلى أنه من صلة فعل الرب عز وجل، وأن معناه: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، وتأتيهم الملائكة»[2].

---

(١) وقد ذكر هذا القول البيهقي بسنده عن أبي العالية، أخرج ذلك في الأسماء والصفات (ج٢/ص٤٧٧) عن أبي عبد الله الحافظ، وأبي سعيد بن أبي عمرو قالا: ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا أحمد بن الفضل الصائغ، ثنا آدم بن أبي إياس، ثنا أبو جعفر الرازي، عن الربيع، عن أبي العالية، في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ يقول: الملائكة يجيئون في ظلل من الغمام، والله عز وجل يجيء فيما يشاء).

(٢) ينظر: الطبري (ج٤/ص٢٦٤).

وقد جاء في الأحاديث ما يدل على ذلك ويرجحه، فقد جاء عن عبد الله بن مسعود ﵁، عن النبي ﷺ قال: «يجمع الله الأولين والآخرين لميقات يوم معلوم قياماً أربعين سنة شاخصة أبصارهم ينتظرون فصل القضاء، قال: وينْزل الله ﷻ في ظلل من الغمام من العرش إلى الكرسي، ثم ينادي منادٍ أيها الناس: ألم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم وأمركم أن تعبدوه وألَّا تشركوا به شيئا أن يولي كل أناس منكم ما كانوا يتولون ويعبدون في الدنيا، أليس ذلك عدلاً من ربكم؟ قالوا: بلى. فينطلق كل قوم إلى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا، قال: فينطلقون ويمثل لهم أشباه ...» الحديث[1].

ومما يرجح ذلك وينبغي التنبيه عليه: أن الأصل في كلام الله تقديم ما قدمه الله وتأخير ما أخره الله، وأن كل تقديم وتأخير في الكلام هو خلاف الأصل، وأن كل كلام قاله قائل فهو على ما كان عليه من أصل وضعه، وكلام الله سبحانه وتعالى أولى في هذا الأصل؛ فهو على سياقه وترتيبه.

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (ج٩/ص٤١٧، ح٩٧٦٣)، والحاكم في المستدرك (ج٤/ص٦٣٢، ح٨٧٥١) من طرق عن المنهال بن عمرو، عن أبي عبيدة، عن مسروق، عنه به. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه بهذا اللفظ». ووافقه الذهبي. وقال الهيثمي مجمع الزوائد (ج١٠/ص٦٢٠): «رواه الطبراني من طرق، ورجال أحدها رجال الصحيح غير أبي خالد الدالاني، وهو ثقة». وقال المنذري في الترغيب والترهيب (ح٣٥٩١): «رواه ابن أبي الدنيا والطبراني من طرق أحدها صحيح واللفظ له، والحاكم وقال: صحيح الإسناد». وحسنه الإمام ابن القيم في حادي الأرواح (ج١/ص٢١٥) وقال: «هذا حديث كبير حسن، رواه المصنفون في السنة، كعبد الله بن أحمد و الطبراني»، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (ج٣/ص٢٢٧).

وإذا ورد في معنى الآية قولان: قول يقول بالترتيب، وقول بالتقديم والتأخير، يقدم القول بالترتيب؛ لأنه الأصل[١].

يقول أبو جعفر النحاس: «ولا يقع التقديم والتأخير إلا بتوقيف، أو دليل قاطع»[٢].

قال الطبري: «إنما يحتال لمعنى التأويل المخرج بالتقديم والتأخير إذا لم يكن له وجه مفهوم إلا بتقديمه عن موضعه أو تأخير، فأما وله في موضعه وجه صحيح فلا وجه لطلب الاحتيال لمعناه بالتقديم والتأخير»[٣].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «التقديم والتأخير خلاف الأصل، فالأصل إقرار الكلام على نظمه وترتيبه، لا تغيير ترتيبه»[٤].

فإذا كان هذا من صلة الله سبحانه يوصف به مجيئه يوم القيامة، فعلى أي المعاني يحمل حرف الجر (في)؟

فيجاب على ذلك: بأن يحمل على الوجه الذي يليق بجلال الله وعظمته.

وقد ذكر ابن هشام في مغني اللبيب أن من معانيها المصاحبة، وذلك كقوله تعالى: ﴿ٱدۡخُلُواْ فِيٓ أُمَمٖ﴾ [الأعراف:٣٨]، أي: معهم[٥].

---

(١) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج٢/ص٢٥١).

(٢) ينظر: القطع والائتناف (ص٥٤٤).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج١٢/ص٥٤٤).

(٤) ينظر: الفتاوى (ج١٦/ص٢١٨).

(٥) ينظر: مغني اللبيب (ص٢٢٣).

يقول الشيخ ابن عثيمين: «وقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ أي: يأتيهم الله نفسه، هذا ظاهر الآية، ويجب المصير إليه؛ لأن كل فعل أضافه الله إليه فهو له نفسه، ولا يعدل عن هذا الظاهر إلا بدليل من عند الله. قوله تعالى: ﴿فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾ ﴿فِي﴾ معناها (مع)؛ يعني: يأتي مصاحباً لهذه الظلل؛ وإنما أخرجناها عن الأصل الذي هو الظرفية لأنا لو أخذناها على أنها للظرفية صارت هذه الظلل محيطة بالله ﷻ، والله أعظم وأجلّ من أن يحيط به شيء من مخلوقاته، ونظير ذلك أن نقول: جاء فلان في الجماعة الفلانية، أي: معهم، وإن كان هذا التنظير ليس من كل وجه؛ لأن فلاناً يمكن أن تحيط به الجماعة، ولكن الله لا يمكن أن يحيط به الظلل، وهذا الغمام يأتي مقدمة بين يدي مجيء الله ﷻ، كما قال تعالى: ﴿وَيَوۡمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلۡغَمَٰمِ﴾ [الفرقان:٢٥]؛ فالسماء تشقق -لا تنشق- كأنها تنبعث من كل جانب.

وقيل: إن ﴿فِي﴾ بمعنى الباء؛ فتكون كقوله تعالى: ﴿وَنَحۡنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمۡ أَن يُصِيبَكُمُ ٱللَّهُ بِعَذَابٖ مِّنۡ عِندِهِۦٓ أَوۡ بِأَيۡدِينَاۖ﴾ [التوبة:٥٢]، وهذا قول باطل لمخالفته ظاهر الآية»[1].

(١) ينظر: تفسير القرآن للعثيمين (ج٣/ص١٢).

المبحث الثاني: مشكل المعنى في سورة آل عمران

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((من الحيرة التجاء جمع من المفسرين إلى جعل الإخبار عن المخاطبين بكونهم فيما مضى من الزمان أمة بمعنى كونهم كذلك في علم الله تعالى وقَدَره، أو ثبوت هذا الكون في اللوح المحفوظ، أو جعل كان بمعنى صار))(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن التجاء جمع من المفسرين إلى جعل الإخبار عن المخاطبين فيما مضى من الزمان أمة؛ بسبب أنهم جعلوا (كان) على أصلها، فوجهوا أقوالهم إلى هذه المعاني التي ذكرها الطاهر.

وإن كانت هذا الأقوال من حيث الجملة صحيحة ولا خلاف فيها، إلا أن الطاهر -رحمة الله عليه- سبب تحيره وإشكاله هو أن بيان المفسرين لهذه الآية عام، وهو لا يدل على أمة معينة، أي: هل كان في علم الله الصحابة خير أمة، أم هي عامة في جميع أمة محمد ﷺ، وهذا الإشكال ينطبق تماماً على من قال: إنه كان مكتوباً في اللوح المحفوظ، ويقال مثل ذلك في صار.

أو أن تحيره حمل (كان) هنا على بابها يتطرق له الاحتمال الذي ذكره ابن جرير عندما قال: ((قد يسأل سائل فيقول: وكيف قيل: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ وقد زعمتَ أن تأويل الآية: أنّ هذه الأمة خيرُ الأمم التي مضت، وإنما يقال: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ لقوم كانوا خيارًا فتغيَّروا عما كانوا عليه؟))(٣).

---

(١) سورة آل عمران: ١١٠.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٤/ص٥٠).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج٧/ص١٠٦).

أو أن هذا المعنى لا يفيد معنى جديداً؛ لأن كل شيء في علم الله، وهو في اللوح المحفوظ.

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن أدفع الإشكال يجب أن نعلم أن (كان) النَّاقصةَ قد تستعمل تَامَّةً، فَتَكتَفِي بمَرفُوعِها؛ فاكتفاء "كان وأخواتها" بمرفوعها يجعلها تامة، وعدم اكتفائها بمرفوعها يجعلها ناقصة، فإن معنى تمامها: دلالتها على الحدث والزمان، ومعنى نقصانها: عدم دلالتها على الحدث، وتجردها للدلالة على الزمان عن مَنصُوبِها، نحو: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ [البقرة: ٢٨٠] أي: إن وُجد أو إن حَصَلَ ذُو عُسرَةٍ.

ومثلها أخواتها(١).

فالفعل (كَانَ) قد يكون تاماً، أو ناقصاً، أو زائداً(٢)، على ما هو مشروح في كتب النحو.

---

(١) ينظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك (ج١/ص٤٩٨).

(٢) لم أعدّ قول من قال إنها زائدة ضمن الأقوال؛ لأن (كان) الزائدة لا تأتي في بداية الكلام، ولا بد أن تكون بين شيئين متلازمين. ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٣/ص٣١)، وأوضح المسالك (ج١/ص٢٥٧).

قال ابن الأنباري: «هذا القول ظاهر الاختلال، لأن (كان) تلغى متوسطة ومؤخرة، ولا تلغى متقدمة، تقول العرب: عبد الله كان قائم، وعبد الله قائم كان، على أن (كان) ملغاة، ولا يقولون: كان عبد الله قائم على إلغائها، لأن سبيلهم أن يبدؤا بما تنصرف العناية إليه، والمعنى لا يكون في محل العناية، وأيضاً لا يجوز إلغاء الكون في الآية لانتصاب خبره، وإذا عمل الكون في الخبر فنصبه لم يكن ملغى». ينظر: مفاتيح الغيب (ج٨/ص٣٢٤).

واختلف المفسرون في قوله: ﴿كُنتُمْ﴾ إلى أقوال:

القول الأول: أن (كان) هنا ناقصة.

والذين حملوها على هذا المعنى اختلفت تأويلاتهم في معنى الآية إلى عدة وجوه، وهي كالتالي:

الوجه الأول: أنها على بابها؛ فتكون هذه الخيرية لأصحاب النبي ﷺ دون غيرهم.

فيكون المراد بالأمّة الجماعة، وأهل العصر النبوي(١). وقد ورد بذلك آثار عن عمر وابن عباس.

أما أثر عمر فقوله: «إن هذه الآية تكون لأولنا، ولا تكون لآخرنا»(٢).

وقال أيضاً: «لو شاء الله لقال: أنتم خير أمة؛ فكنا كلنا، ولكن قال: ﴿كُنتُمْ﴾؛ فهي خاصة لأصحاب محمد ﷺ، ومن صنع مثل صنيعهم»(٣).

وأما أثر ابن عباس رضي الله عنه: فقد قال في هذه الآية: «هم الذين هاجروا من مكة إلى المدينة»(٤).

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٧/ص١٠٠)، والمحرر الوجيز (ج١/ص٥١٢).

(٢) أخرجه ابن جرير (ج٧/ص١٠٠)، وابن أبي حاتم (ج٣/ص٧٣٢) من طريق أسباط، عن السدي به. وهذا الأثر إسناده ضعيف؛ لأنه من طريق السدي، وفيه علة أخرى، وهي انقطاع السند؛ فإن السدي المتوفى سنة ١٢٧هـ لم يلق من الصحابة إلا أنس بن مالك. ينظر: العجاب في بيان الأسباب (ج١/ص٢١٢)، وفتح الباري (ج٨/ص٢٢٥).

(٣) أحرجه الطبري كذلك بعد الأثر السابق من طريق السدي عن عمر رضي الله عنه.

(٤) أخرجه عبد الرزاق (ج١/ص١٣٠)، وابن جرير (ج٥ /ص٦٧١)، ، وابن أبي حاتم (ج٢/ص٢٩٤)، والحارث في مسنده (ج٢/ص٧١٨، ح٧٠٧)، والحاكم (ج٢/ص٢٩٤، ح٦٩٦٤)، من طرق عن إسرائيل، عن سماك بن حرب، عن سعيد بن جبير، عنه، به. وصححه الحاكم، وقال: على شرط مسلم. وأقره الذهبي. وقال ابن حجر: «وهذا إسناد جيد، وهذا أخص من الذي قبله». كما صححه الشيخ أحمد شاكر في تفسير الطبري. ينظر: فتح الباري (ج٨/ص٢٢٥).

الوجه الثاني: أنها ليست على بابها، فهي لا تدل على الانقطاع ولا على الاستمرار.

قال الطاهر: «وفعل (كان) يدل على وجود ما يسند إليه في زمن مضى، دون دلالة على استمرار، ولا على انقطاع، قال تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء:٩٦]، أي: وما زال، فمعنى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾: وجدتم على حالة الأخيرية على جميع الأمم»[١].

الوجه الثالث: أن المراد: كنتم في علم الله، أو في اللوح المحفوظ، أو في الأمم السالفة، مذكورين بأنكم خير أمة[٢].

الوجه الربع: أنها بمعنى: "صرتم"، و(كان) تأتي بمعنى: "صار" كثيراً[٣].

القول الثاني: **إن فعل (كان) ههنا تام**، بمعنى الوقوع والحدوث، وهو لا يحتاج إلى خبر، والمعنى: حدثتم خير أمة، ووجدتم وخلقتم خير أمة، ويكون قوله: ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ بمعنى الحال، وهذا قول جمع من المفسرين[٤].

مناقشة الأقوال:

الذين قالوا بأن هذه الخيرية خاصة بأصحاب محمد ﷺ استدلوا بحديث عمر رضي الله عنه، وهو أصرح شيء في الباب، لكن سبق وأن بيّنت ضعفه وانقطاعه.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٤/ص٤٩).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج٥/ص٤٦٤).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج٥/ص٤٦٤).

(٤) ينظر: تفسير الفخر الرازى (ج٨/ص٣٢٣).

وأما رواية ابن عباس فهي تحمل على التفسير بالمثال[١] وليس على التخصيص. أي: من جملة الذين وصفوا بهذا الوصف هم الصحابة ﷺ الذين هاجروا، وهم خير القرون، والهجرة من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام هي من أعظم الأمر بالمعروف؛ لأنه أمر بالإسلام ودخول فيه، وهي نهي عن المنكر لأنه مفارقة للشرك وأهله.

أما الوجه الثاني: فقد قال أبو حيان -في معرض رده على الزمخشري في قوله: «إن (كان) لا تدل على انقطاع طارئ»-: «أن الصحيح إن (كان) كسائر الأفعال، يدل لفظ المضِيّ منها على الانقطاع، ثم قد تستعمل حيث لا يكون انقطاع، وفرق بين الدلالة والاستعمال؛ ألا ترى أنك تقول: "هذا اللفظ يدل على العموم"، ثم تستعمل حيث لا يراد العموم، بل المراد الخصوص.

وقوله: "كأنه قال: وجدتم خير أمة"، هذا يعارض: إنها مثل قوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾؛ لأن تقديره: "وجدتم خير أمة" يدل على أنها التامة، وأن ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ حال، وقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ لا شك أنها -هنا- الناقصة؛ فتعارضا»[٢].

---

(١) قال شيخ الإسلام في مقدمة أصول التفسير (ص٢٧): «إن التعريف بالمثال قد يسهل أكثر من التعريف بالحد المطابق» وذكر لذلك أمثلة، ثم قال: «إذا عرف هذا، فقول أحدهم: "نزلت في كذا" لا ينافي قول الآخر: "نزلت في كذا"؛ إذا كان اللفظ يتناولهما، كما ذكرناه في التفسير بالمثال».

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٣/ص٣٠).

أما الوجه الثالث والرابع: هو وجه تحير الطاهر، وكأنه يتساءل: ما الداعي إلى التجاء المفسرين إلى هذا المعنى.

فأقول: إن الذي حملهم على قولهم: كنتم في علم الله، أو في اللوح المحفوظ، وصرتم. هو جعلهم (كان) هنا الناقصة، وهذا هو الذي أدى بهم إلى هذا المعنى وإلى هذا القول. وهذا المدلول صحيح؛ لكن حمله على هذا الدليل فيه نظر.

ونحن نعلم أن كل شيء هو في علم الله هو مكتوب في اللوح المحفوظ، وهذا يدل عليه آيات كثيرة، منها: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأنعام:٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾ [يس:١٢].

لكن حمل المعنى على هذا القول، وجعل الآية تدل عليه هو وجه الإشكال؛ لأن فيه من الأقوال ما هو أولى وأقرب بالنظر من هذا المعنى.

فحمل (كان) على معنى صار يدل على أن الأمة لم تكن خير أمة إلا بعد نزول هذه الآية، فصارت خير أمة، والصحيح خلافه؛ لأن ما قبل (صار) يخالف ما بعدها، ومعنى (صار): التحول من صفة إلى صفة أخرى، كما ذكر ذلك علماء النحو(١).

الترجيح:

بعد النظر في هذه الأقوال نجد أن المفسرين ذكروا هذه الأقوال، وأجمعوا أن هذه الآية عامة في أمة محمد ﷺ -وسنذكر ذلك-، لكنهم أغفلوا القول الراجح في معنى الفعل (كان) في هذه الآية.

فينبغي أن نبين ما هو الوجه الصحيح في معنى الفعل (كان) المترتب عليه دلالة المعنى للآية.

---

(١) ينظر: شرح ابن عقيل (ج١/ص٢٦٨).

فالقول الراجح هو القول الثاني: إن فعل (كان) ههنا تام بمعنى الوقوع والحدوث، وهو لا يحتاج إلى خبر، والمعنى: وجدتم وخلقتم خير أمة، ويكون قوله: ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ بمعنى الحال، وهذا قول جمع من المفسرين كما نقلنا ذلك سابقاً[1].

وذلك لأمور منها:

أولاً: أن السبب في خيرية هذه الأمة المذكورة في هذه الآية ليس لكونهم صحبوا النبي ﷺ، أو بشيء آخر امتثلوه، بل هو بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وإيمانهم بالله. والصحابة الكرام ﷺ قد امتثلوا هذه الآية ووفوا شروطها، فكانوا هم أولى الناس بهذه الخيرية.

فيكون تقدير الآية إذاً: وجدتم في هذه الحال خير أمة آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر مؤمنين بالله. وهذا القول يرجح بشدة أن يكون فعل (كان) هنا تاماً.

قال الشوكاني: «وهذا يقتضي أن يكون ﴿تَأْمُرُونَ﴾ وما بعده في محل نصب على الحال، أي: كنتم خير أمة حال كونكم آمرين ناهين مؤمنين بالله وبما يجب عليكم الإيمان به من كتابه ورسوله وما شرعه لعباده؛ فإنه لا يتم الإيمان بالله سبحانه إلا بالإيمان بهذه الأمور»[2].

قال القاضي عبد الحق: «وهذه الخيرية التي فرضها الله لهذه الأمة إنما يأخذ بحظه منها من عمل هذه الشروط من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله، وقوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ وما بعده أحوال في موضع نصب»[3].

---

(١) ينظر: تفسير الفخر الرازى (ج٨/ص٣٢٣).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج١/ص٥٦٠).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج١/ص٥١٣).

ثانياً: أن القول بأنها (كان) الناقصة قد يتطرق لها عدة احتمالات، ذكرها المفسرون وأجابوا عنها، أما إذا قلنا بأنها بمعنى (كان) التامة فلا يتطرق لها أدنى احتمال.

والقول الذي لا يوجب الاحتمال إذا كان صحيحاً وقال به المفسرون ولم يضعفوه يقدم على غيره من الأقوال.

ومن الاعتراضات المترتبة على أنها الناقصة: ما ذكره ابن جرير الطبري عندما قال: «فإن سأل سائل فقال: وكيف قيل: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ وقد زعمتَ أن تأويل الآية: أنّ هذه الأمة خيرُ الأمم التي مضت، وإنما يقال: "كنتم خير أمة" لقوم كانوا خيارًا فتغيَّروا عما كانوا عليه؟.

قيل: إنّ معنى ذلك بخلاف ما ذهبتَ إليه، وإنما معناه: أنتم خير أمة، كما قيل: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ﴾ [الأنفال:٢٦]، وقد قال في موضع آخر: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾[الأعراف: ٨٦].

فإدخال (كان) في مثل هذا وإسقاطها بمعنى واحد؛ لأن الكلام معروف معناه.

ولو قال أيضاً في ذلك قائل: ﴿كُنتُمْ﴾ **بمعنى التمام**، كان تأويله: خُلقتم خير أمة، أو: وجدتم خير أمة، كان معنى صحيحاً.

وقد زعم بعض أهل العربية أن معنى ذلك: كنتم خير أمة عند الله في اللوح المحفوظ أخرجت للناس.

والقولان الأولان اللذان قلنا أشبهُ بمعنى الخبر الذي رويناه قبلُ»(١).

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٧/ص١٠٦).

ومن الاحتمالات: أن تأتي بمعنى: في علم الله، أو في اللوح المحفوظ، أو صار، وقد سبق أن بينّا ذلك، وكأن ابن جرير في الكلام السابق لم يرتضِ هذا القول.

وحمل ﴿كُنتُمْ﴾ على التمام يدل دلالة تامة على أنها عامة في كل قرن وكل عصر، من زمن الصحابة إلى قيام الساعة، لمن أدى شرطها. وذهب إلى القول بأنها عامة في جميع أمة محمد ﷺ ابن جرير، وابن كثير، وغيرهم من المفسرين، لكن بشرط أن نؤدي حق الله فيها.

ويدفع بهذا القول تحير الطاهر؛ لأن هذا القول الذي اخترته لا يمكن حمله على المعاني التي ذكرها الطاهر عن المفسرين، واستشكل التجاء المفسرين إليها.

قال الحسن في قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾: «نحن آخرُها، وأكرمُها على الله».

ثم قال أبو جعفر: «وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما قال الحسن، وذلك أن الرسول ﷺ يقول: «ألا إنكم وفيّتم سبعين أمّة، أنتم آخرها وأكرمها على الله»»[1].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٧/ص١٠٤).

والحديث أخرجه أحمد (ج٣٣/ص٢٢٨، ح١٩١٦٤)، والترمذي (ج٥/ص٢٢٦، ح٣٠٠٠)، وابن ماجه (ج٢/ص١٤٣٣، ح٤٢٨٨)، والدارمي (ج٢/٢٠٧، ح٢٨٠٢) من طرق عن حكيم بن معاوية البهزي عن أبيه. وقال الترمذي: «حديث حسن»، وقال ابن حجر في الفتح (ج٨/ص٢٢٥): «وهو حديث حسن صحيح».

ولهذا قال ابن كثير: «والصحيح أن هذه الآية عامة في جميع الأمة، كل قَرْنٍ بحسبه، وخير قرونهم الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ، ثم الذين يلونهم، كما قال سبحانه في الآية الأخرى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[البقرة:١٤٣].

والمعنى: وجدتم يا معشر المسلمين العاملين بتعاليم الإسلام وآدابه وسننه وشريعته خير أمة أخرجت وأظهرت للناس، من أجل إعلاء كلمة الحق وإزهاق كلمة الباطل، ونشر الإصلاح والنفع في الأرض».

ثم بعد ذلك ذكر أحاديث كثيرة في فضلها.

ثم قال: «فهذه الأحاديث في معنى قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾، فمن اتصف من هذه الأمة بهذه الصفات دخل معهم في هذا الثناء عليهم والمدح لهم، كما قال قتادة: بَلَغَنَا أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في حجة حجّها رأى من الناس سُرْعة فقرأ هذه الآية: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ ثم قال: من سَرَّه أن يكون من تلك الأمة فَلْيؤدّ شَرْط الله فيها(١).

ومن لم يتصف بذلك أشبه أهل الكتاب الذين ذمهم الله بقوله: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة:٧٩]، ولهذا مَدح الله تعالى هذه الأمة على هذه الصفات»(٢).

---

(١) أخرجه ابن جرير (ج٧/ص١٠٢) عن بشر قال: حدثنا يزيد قال: حدثنا سعيد، عن قتادة قال: ذُكر لنا أن عمر بن الخطاب به. والأثر فيه انقطاع بين قتادة وعمر كما هو واضح من السياق.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٢/ص١٠٣).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾[١]

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد أهمل التنبيه على إشكال الغاية هنا صاحب الكشاف ومتابعوه، وتنّبه لها أبو حيّان، فاستشكلها حتّى اضطرّ إلى تأوّل النفي بالإثبات، فجعل التقدير: إنّ الله يخلّص بينكم بالامتحان، حتّى يميز»[٢].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

استشكل هذه الآية جمع من المفسرين، منهم: أبو حيان، والسمين الحلبي، وابن عادل، قالوا: الغايةُ هنا مشكلةٌ على ظاهرِ اللفظِ.

قال أبو حيان: « (حتى) للغاية المجرّدة، والتقدير: إلى أن يميزها، كذا قالوا، وهو مشكل على أن تكون غاية على ظاهر اللفظ؛ لأنه يكون المعنى: لا يتركهم مختلطين إلى أن يميز، فيكون قد غيا نفي الترك إلى وجود التمييز، فإذا وجد التمييز تركهم على ما هم عليه من الاختلاط، وصار نظير ما أضرب زيداً إلى أن يجيء عمرو، فمفهومه: إذا جاء عمرو ضربت زيداً، وليس المراد من الآية هذا المعنى.

وقد أجاب عن هذا الإشكال بقوله: وإنما هي غاية لما تضمنه الكلام السابق من المعنى الذي يصح أن يكون غاية له. ومعنى ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾: أي: أنه تعالى يخلص ما بينكم بالابتلاء والامتحان، إلى أن يميز الخبيث من الطيب»[٣].

---

(١) سورة آل عمران: ١٧٩.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٤/ص١٧٩).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٣/ص١٣١).

وتابعه على هذا الجواب السمين الحلبي[١]، وابن عادل[٢]، الألوسي[٣]، وابن عطية[٤] قبلهم.

لكن هذا الجواب اعترض عليه الطاهر بقوله: «تنّبه لهذه الغاية أبو حيّان، فاستشكله حتّى اضطرّ إلى تأوّل النفي بالإثبات، فجعل التقدير: إنّ الله يخلّص بينكم بالامتحان حتّى يميز. وأخذ هذا التأويل من كلام ابن عطية، ولا حاجة إليه، على أنّه يمكن أن يتأوّل تأويلاً أحسن من هذا»[٥].

ثالثاً: دفع الإشكال

أولاً: لنعلم أن (حتى) حرف يأتي لأحد ثلاثة معان: انتهاء الغاية -وهو الغالب-، والتعليل، وبمعنى إلا في الاستثناء[٦]، وهذا أقلها، وقلَّ من يذكره[٧].

وسبب استشكال العلماء لهذه الآية هو: أن مفهوم المخالفة لهذه الآية مشكل على ظاهره؛ لأجل ذلك تنبه إلى دفع الإشكال أبو حيان ومن جاء بعده، كما سبق وأن بينا ذلك عند تحرير الإشكال.

---

(١) ينظر: الدر المصون (ج٣/ص٥٠٨).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج٦/ص٨٠).

(٣) ينظر: تفسير الألوسي (ج٣/ص٣٣٤).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج١/ص٥٨٢).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (ج٤/ص١٧٩).

(٦) مثال الاستثناء قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ﴾. ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج١/ص٤٧٠).

(٧) ينظر: مغني اللبيب (ص١٦٦).

فكأن الطاهر لم يرض بجواب أبي حيان في دفعه للإشكال.

وقال: «ولا حاجة إليه، على أنّه يمكن أن يتأوّل تأويلاً أحسن، وهو أن يجعل مفهوم الغاية[١] معطّلاً؛ لوجود قرينة على عدم إرادة المفهوم، ولكن فيما ذكرته وضوح وتوقيف على استعمال عربيّ رشيق».

والذي ذكره الطاهر هو قوله: «﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ غاية للجحود المستفاد من قوله: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ﴾ المفيد أنّ هذا الوَذْر لا تتعلّق به إرادة الله بعد وقت الإخبار، ولا واقعاً منه تعالى إلى أن يحصل تمييز الخبيث من الطيّب، فإذا حصل تمييز الخبيث من الطّيب صار هذا الوذر ممكناً، فقد تتعلّق الإرادة بحصوله وبعدم حصوله، ومعناه رجوع إلى حال الاختيار بعد الإعلام بحالة الاستحالة».

ثم قال بعد ذلك: «و(حتى) لها استعمال خاصّ بعد نفي الجحود، فمعناها تنهية الاستحالة، ذلك أنّ الجحود أخصّ من النفي؛ لأنّ أصل وضع الصيغة الدلالة على أنّ ما بعد لام الجحود منافٍ لحقيقة اسم كان المنفية[٢]، فيكون حصوله كالمستحيل، فإذا غيّاه المتكلّم بغاية كانت تلك الغاية

---

(١) مفهوم الغاية: هو دلالة النص الذي قيد فيه الحكم بغاية على انتفاء الحكم بعد هذه الغاية.
ينظر: إرشاد الفحول (ج٢/ص٤٦)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ص٢٦١)، وتلخيص الأصول للزاهدي (ص١٥).

(٢) لعله خبر كان؛ لأنه لا يستقيم الكلام إلا بهذا، ولأن لفظ الجلالة اسم كان، وخبرَ «كان» محذوفٌ، وهذه اللامُ في ﴿لِيَذَرَ﴾ تُسَمَّى لامَ الجحود ينتصِبُ الفعلُ بعدها بإضمار (أَنْ) وجوباً، فينسبكُ منها ومن الفعلِ مصدرٌ مُنْجَرٌّ بهذه اللامِ، وتتعلَّق هذه اللامُ بذلك الخبرِ المحذوفِ، والتقديرُ: وما كان اللهُ مريداً ليذر أعمالِكم. ينظر: الدر المصون (ج٣/ص٥٠٧)، ومشكل إعراب القرآن للخراط (ج١/ص٧٣). =

غاية للاستحالة المستفادة من الجحود، وليست غاية للنفي حتّى يكون مفهومها أنّه بعد حصول الغاية يثبت ما كان منفياً، وهذا كلّه لمح لأصل وضع صيغة الجحود من الدلالة على مبالغة النفي، لا لغلبة استعمالها في معنى مطلق النفي)).

والمتأمل في كلام الطاهر يجده جعل مفهوم الغاية في هذه الآية راجعاً إلى خبر كان المحذوف، وتقديره: ما كان الله مريداً أن يذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب. فإذا ابتلاكم واختبركم وحصل ما أراده الله -وهو تمييز الخبيث من الطّيب- صار هذا الوذر -وهو ترككم مختلطين- ممكناً، فقد تتعلّق الإرادة بحصوله أو بعدم حصوله، ومعناه رجوع إلى حال الاختيار بعد الإعلام بحالة الاستحالة، والاستحالة هي أن يترككم مختلطين من غير تميز.

وليست (حتى) غاية للنفي حتّى يكون مفهومها أنّه بعد حصول الغاية يثبت ما كان منفياً، وهو أن بعد التمييز والاختبار سترجعون مختلطين، لا يفرق بين الخبيث منكم والطيب.

فعلى قول الطاهر: يستحيل أن يترككم مختلطين حتى يميز الخبيث من الطيب، أما بعد التمييز فالأمر تحت إرادة الله ومشيئته، إن شاء جعلكم على ما أنتم عليه، وإن لم يشأ فلا.

= فيكون المعنى الذي أراده الطاهر: أن ما بعد لام الجحود منافٍ لحقيقة خبر (كان) المنفية وهو إرادة الله تعالى، فيكون حصول ترك المؤمنين على ما هم عليه من الاختلاط وعدم التمييز بين المؤمن والمنافق كالمستحيل؛ لأنه يخالف ما أراده الله سبحانه.

ثم ذكر فائدة وقوع (حتى) بعد لام الجحود، وأنها تفيد الاستحالة، وهي أن الله لا يريد، ويستحيل أن يريد أن تكونوا على ما أنتم عليه مختلطين، وأن تستمروا على هذا الأمر قبل أن يميز الخبيث من الطيب.

وقفة مع استدراك الطاهر على أبي حيان

إن **استدراك** الطاهر على أبي حيان عندما قال عنه: إنَّه استشكلها حتّى اضطرّ إلى تأوّل النفي بالإثبات، فجعل التقدير: إنّ الله يخلّص بينكم بالامتحان حتّى يميز.

وقد قال أبو حيان قبل ذلك: (حتى) للغاية المجرّدة، والتقدير: إلى أن يميزها كذا قالوا، وهو مشكل على أن تكون غاية على ظاهر اللفظ، لأنه يكون المعنى: لا يتركهم مختلطين إلى أن يميز، فيكون قد غيا نفي الترك إلى وجود التمييز، فإذا وجد التمييز تركهم على ما هم عليه من الاختلاط.

فكأن الطاهر يعترض على هذا القول ويقول: لماذا تلجأ إلى تأويل النفي بالإثبات، وهو يمكن أن يتأوّل تأويلاً أحسن بأن يجعل الكلام على ظاهره، ويجعل مفهوم الغاية هنا ملغاة، وانتهى الإشكال ولكن فيما ذكرته - أي ما اختاره الطاهر- وضوح وتوقيف على استعمال عربيّ رشيق.

أقول: الذي يظهر أن أبا حيان لم يُؤَوِّل النفي بالإثبات، بل جعل الكلام على ظاهره، وقدر محذوفاً في صيغة الإثبات، كما قدر الطاهر في جوابه عن هذا الإشكال محذوفاً آخر.

وقد جعل أبو حيان الغاية لما تضمنه الكلام السابق من المعنى الذي يصح أن يكون غاية له.

فعلى تقديره تكون الغاية لما يفهمه النفي السابق، كأنه قيل: ما يتركهم على ذلك الاختلاط، بل يقدر الأمور ويرتب الأسباب، حتى يعزل المنافق عن المؤمن، وليس غاية للكلام السابق نفسه؛ إذ يصير المعنى أنه تعالى لا يترك المؤمنين على ما أنتم عليه إلى هذه الغاية، ويفهم منه كما قال السمين: إنه إذا وجدت الغاية ترك المؤمنين على ما أنتم عليه، وليس المعنى على ذلك[1].

وأما قول أبي حيان بأن هذا المفهوم على ظاهر اللفظ مشكل، وقول الطاهر: يمكن أن يجعل مفهوم الغاية معطّلاً لوجود قرينة على عدم إرادة المفهوم.

فأقول لكلا الإمامين: إن ظاهر هذا اللفظ ليس بمشكل، ويمكن إعمال مفهومه من دون تعطيل، وسنوضح ذلك عند الترجيح.

وأما قول الطاهر: «ولكن فيما ذكرته –أي ما اختاره– وضوح وتوقيف على استعمال عربيّ رشيق».

في الحقيقة إن ما ذكره الطاهر لا يستطيع القارئ فهمه حتى يعمل فيه عقله، ويعيد النظر في قوله مرة بعد مرة، وقوته اللغوية والبلاغية جعلته يقول ما يقول على ما فيه من تكلف ظاهر، مع أن كبار المفسرين كانت هذه الآية عندهم واضحة فلم يقفوا عندها كما وقف الطاهر، بل فسروها بالقرآن وبمثيلتها من الآيات.

قال أبو جعفر: «يعني بقوله: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ ما كان الله ليدع المؤمنين ﴿عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾ من التباس المؤمن منكم بالمنافق، فلا يعرف هذا من هذا، ﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾يعني بذلك: ﴿حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ﴾ وهو

---

(١) ينظر: الدر المصون (ج٣/ص٥٠٨).

المنافق المستترُّ بالكفر ﴿مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ وهو المؤمن المخلص الصادق الإيمان، بالمحن والاختبار، كما ميَّز بينهم يوم أحد عند لقاء العدوّ عند خروجهم إليهم»[١].

وقال القرطبي: «وقيل: الخطاب للمؤمنين. أي وما كان الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما أنتم عليه من اختلاط المؤمن بالمنافق، حتى يميز بينكم بالمحنة والتكليف ؛ فتعرفوا المنافق الخبيث، والمؤمن الطيب. وقد ميز يوم أحد بين الفريقين. وهذا قول أكثر أهل المعاني»[٢].

وقال ابن كثير: «قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾، أي: لا بُد أن يعقد سبباً من المحنة، يظهر فيه وليه، ويفتضح فيه عدوه، يُعرف به المؤمن الصابر، والمنافق الفاجر، يعني بذلك: يوم أحد الذي امتحن به المؤمنين، فظهر به إيمانهم وصبرهم وجلدهم وثباتهم وطاعتهم لله ولرسوله ﷺ، وهتك به ستر المنافقين، فظهر مخالفتهم ونُكُولهم عن الجهاد وخيانتهم لله ولرسوله ﷺ، ولهذا قال: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾»[٣].

فهذا قول كبار المفسرين وعامتهم، أجروا اللفظ على ظاهره، من دون أي تعنت وتكلف، وحكى القرطبي بأنه قول عامة أهل المعاني.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٧/ص٤٢٤).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٤/ص٢٨٩).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٢/ص١٧٣).

فالذي يترجح من معنى هذه الآية:

أن الله سيبتليكم ويختبركم حتى يتميز الخبيث من الطيب، ويعلم المجاهد الصابر من المنافق الكاذب، كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١]، وقوله: ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤١].

أي: ولنختبرنكم بالأوامر والنواهي، حتى يتبين المجاهد الصابر من غيره.

وليست الغاية من التمييز معرفة الخبيث من الطيب، فإذا وقعت الغاية وتميز الخبيث من الطيب رجعتم إلى ما كنتم عليه من الاختلاط.

بل الغاية من التمييز في الدنيا هو أن الله سيظهر الخبيث -وهو المنافق- بأمارات تعرفونها أنتم أيها المؤمنون، وتكون علامة عليهم، مثل تخلفهم عن الجهاد، وصلاة الجماعة، أو البخل وعدم الإنفاق في سبيل الله، فلن يترك الأمر ملتبساً عليكم لا تفرقون بين الخبيث والطيب، بل ستعرفون وتميزون بينهم.

فيكون مفهوم المخالفة: إذا وقع الاختلاط فيما بينكم بعد ذلك من غزو، وهم قد تخلفوا عنه، أو أي نوع من الابتلاء والاختبار، تكونون قد عرفتم الخبيث من الطيب، فتحذرونه وتُحذّرون منه، ولا تطيعونهم ولا توالونهم، وأما الطيب فتوالونه وتناصرونه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ (١٦٦) وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا ۚ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوِ ادْفَعُوا ۖ قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّاتَّبَعْنَاكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٦-١٦٧]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الأحزاب: ١]، وكما قال عنهم في سورة المنافقين: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ ۚ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ ۚ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ۖ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [المنافقون: ٤].

وأما الغاية من التمييز في الآخرة هو قوله تعالى: ﴿لِّيَجْزِيَ ٱللَّهُ ٱلصَّٰدِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ إِن شَآءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [الأحزاب:٢٤]، وقوله: ﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٤١﴾ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران:١٤١-١٤٢].

قال ابن كثير: «أي: إنما يختبر عباده بالخوف والزلزال؛ ليميز الخبيث من الطيب، فيظهر أمر هذا بالفعل، وأمر هذا بالفعل، مع أنه تعالى يعلم الشيء قبل كونه، ولكن لا يعذب الخلق بعلمه فيهم، حتى يعملوا بما يعلمه فيهم»(١).

أو تكون (حتى) في هذه الآية غائية تعليلية.

غائية باعتبار ما ذكرناه سابقاً، تعليلية أي: أن هذا الابتلاء والاختبار من أجل أن يعرف الصادق مع الله من الكاذب.

أي: لن يترككم مختلطين إلى أن يبتليكم ويختبركم من أجل أن يعرف الخبيث من الطيب.

فتكون هذه الآية كقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ﴾ [البقرة:٢١٧].

يقول الطاهر: « (حتى) للغاية، وهي هنا غاية تعليلية، والمعنى: أن فتنتهم وقتالهم يدوم إلى أن يحصل غرضهم وهو أن يردوكم عن دينكم»(٢).

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٦/ص٣٩٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢/ص٣٣١).

المبحث الثالث: مشكل المعنى في سورة النساء

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾، ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾(١)، ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾(٢)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد عدّ الصحابة معنى الكلالة هنا من مشكل القرآن، حتّى قال عُمر بن الخطاب: "ثلاث لأن يكون رسول الله بَيّنهن أحبّ إليّ من الدنيا: الكلالةُ، والربا، والخلافةُ"»(٣).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن وجه الإشكال ليس في معنى الآية، إنما هو في فهم عمر ﵁ للآية، مع أنها ظاهرة الدلالة، وزادها وضوحاً بيان النبي ﷺ لها عند ما سأله عنها عمر ﵁، فقد ثبت عنه ﵁ أنه قال: ما سألت رسول الله ﷺ عن شيء أكثر مما سألته عن الكلالة، حتى طعن بإصبعه في صدري، وقال لي: «يكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء»(٤).

---

(١) سورة النساء:١٢.

(٢) سورة النساء:١٧٦.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٤/ص٢٦٤).

والأثر أخرجه ابن ماجه (ج٢/ص٩١١، ح٢٧٢٧)، وأبو داود الطيالسي في مسنده (ص١٢، ح٦٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (ج٦/ص٥٦٠، ح٢٢٤٣٤) من طريق عمرو بن مرة، عن مرة بن شرحبيل الهمداني عنه به. قال أبو حاتم: «حديث مرة بن شرحبيل عن عمر بن الخطاب مرسل، وقال: مرة لم يدركه». المراسيل لابن أبي حاتم (ج١/ص٢٠٨)، وضعفه الألباني في ضعيف ابن ماجه (ج١/ص٢١٩).

ولكن جاء عند البخاري بنحوه مع اختلاف في بعض الألفاظ كما سيأتي في (ص٢٠٦): "ثلاث وددت أن رسول الله ﷺ لم يفارقنا حتى يعهد إلينا عهداً: الجد، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا".

(٤) أخرجه مسلم مطولاً في صحيحه (ج٢/ص٨١، ح٥٦٧).

وقد ذكر ابن كثير في تفسيره أن المراد بالكلالة: «من يرثه من حواشيه لا أصوله ولا فروعه.

وعن أبي بكر الصديق: أنه سئل عن الكلالة، فقال: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه: الكلالة من لا ولد له ولا والد. فلما ولي عمر بن الخطاب قال: إني لأستحيي أن أخالف أبا بكر في رأي رآه[١].

ثم قال بعد ذلك: قال ابن أبي حاتم في تفسيره -بسنده إلى ابن عباس- أنه يقول: كنت آخر الناس عهداً بعمر بن الخطاب، فسمعته يقول: القول ما قلت، قلت: وما قلت؟ قال: الكلالة من لا ولد له ولا والد[٢].

---

(١) هذا الأَثر مَشْهُور عَن أبي بكر؛ أخرجه الطبري (ج٨/ص٥٤)، وابن المنذر في تفسيره (ج٢/ص٥٩٢)، والبيهقي (ج٦/ص٢٢٥، ح١٢٦٢٩) من طريق سفيان بن عيينة، عن عاصم الأحول، عن الشعبي قال: سئل أبو بكر عن الكلالة.. فذكره. ورجاله ثقات، إلا أن الشعبي لم يدرك أبا بكر؛ فقد ولد في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ. ينظر: تهذيب التهذيب (ج٥/ص٦٨).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج٣/ص٨٨٧)، والطبري في تفسيره (ج٧/ص٤٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (ج١١/ص٤١٥، ح٣٢٢٥٤)، من طريق ابن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن الحسن بن محمد، عنه به.

وأخرج عبد الرزاق في مصنفه (ج١٠/ص٣٠٣، ح١٩١٨٨)، وابن جرير فى التفسير (ج٤/ص٢٨٦)، والحاكم في المستدرك (ج٢/ص٣٣٢، ح٣١٨٧)، والطحاوي في مشكل الآثار (ج١١/ص٣٧٧، ح ٤٥٤٨)، والبيهقي (ج٦/ص٢٢٥، ح١٢٠٥٨) من طريق ابن عيينة، قال: سمعت سليمان الأحول، يحدث عن طاوس، قال: سمعت ابن عباس ضي الله عنهما، قال: كنت آخر الناس عهدا بعمر فسمعته يقول: القول ما قلت. قلت: وما قلت؟ قال: قلت: «الكلالة من لا ولد له». وقال الحاكم: «هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي. =

وهكذا قال علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وصح من غير وجه عن عبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت، وبه يقول الشعبي، والنخعي[١]، والحسن البصري، وقتادة، وجابر بن زيد[٢]، والحكم، وبه يقول أهل المدينة والكوفة والبصرة، وهو قول الفقهاء السبعة، والأئمة الأربعة، وجمهور السلف والخلف، بل جميعهم، وقد حكى الإجماع على ذلك غير واحد، وورد فيه حديث مرفوع.

قال أبو الحسين ابن اللبان[٣]: "وقد روي عن ابن عباس ما يخالف ذلك، وهو أنه لا ولد له".

والصحيح عنه الأول، ولعل الراوي ما فهم عنه ما أراد»[٤].

= قال البيهقي معقباً على هذه الرواية: «والذي روينا عن عمر وابن عباس في تفسير الكلالة أشبه بدلائل الكتاب والسنة من هذه الرواية، وأولى أن يكون صحيحاً؛ لانفراد هذه الرواية وتظاهر الروايات عنهما بخلافها، والله أعلم».

وقال الطحاوي في: «وكان الذي في ذلك من عمر يعني: الولد أن يكون كلالة، والوقوف عن الوالد، هل هو كلالة أو لا؟، وقد روي عنه ﷺ في ذلك خلاف ما في هذا الحديث».

(١) هو الإمام الحافظ، فقيه العراق، إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن عمرو بن ربيعة، أبوعمران النخعي، اليماني ثم الكوفي (ت٩٦هـ). ينظر: تذكرة الحفاظ (ج١/ص٦٩)، وشذرات الذهب (ج١/ص١١١).

(٢) هو جابر بن زيد الأزدي اليحمدي، مولاهم، أبو الشعثاء البصري، الخوفي (ت٩٣هـ). ينظر: تهذيب التهذيب (ج٢/ص٣٨).

(٣) هو الإمام العلامة الكبير، إمام الفرضيين في الآفاق، محمد بن عبد الله بن الحسن، أبو الحسين ابن اللبان البصري الشافعي (ت٤٠٢هـ).ينظر: تاريخ بغداد (ج٥/ص٤٧٢)، وسير أعلام النبلاء (ج١٧/ص٢١٧).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٢/ص٢٣٠).

وهذا هو نص الآية التي في آخر سورةْ النساء في انتفاء الولد، ويظهر منها عند التأمل انتفاء الوالد؛ لأن الأخت لا يفرض لها النصف مع الوالد، قال تعالى في الآية: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾.

قال الشنقيطي في بيان قول النبي ﷺ لعمر: «يكفيك آية الصيف في آخر سورة النساء»: ((فهذا من أوضح البيان؛ لأن مراد النبي ﷺ بآية الصيف: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾، والآية تبين معنى الكلالة بياناً شافياً؛ لأنها أوضحت أنها: ما دون الولد والوالد.

فبينت نفي الولد بدلالة المطابقة في قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾، وبينت نفي الوالد بدلالة الالتزام في قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾؛ لأن ميراث الأخت يستلزم نفي الوالد[1] .

ومع هذا البيان النبوي الواضح لهذه الآية الكريمة، فقد صح عنه أن الكلالة لم تزل مشكلة عليه))[2].

ثم استشكل العلماء بعد ذلك استشكال عمر رضي الله عنه ما هو مع بيان النبي ﷺ له؟، وقد ذكروا في ذلك أجوبة وتخريجات عديدة، منها القريب المحتمل، ومنها البعيد المتكلف، وهذا ما سنوضحه في دفع الإشكال.

---

(١) في النسخة المطبوعة لتفسير أضواء البيان: (يستلزم نفي الولد)، والصحيح ما أثبته؛ لأنه ظاهر كلام الشيخ.

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج٧/ص٤١٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

لنعلم أن عمر بن الخطاب ﵁ من أفقه وأعلم الصحابة، كيف لا!! والنبي ﷺ يقول عنه: «إن الله وضع الحق على لسان عُمر يقول به»(١).

وجاء عند البخاري في باب مناقب عمر ﵁: أن رسول الله ﷺ قال: «بينا أنا نائم شربت -يعني- اللبن، حتى أنظر إلى الري يجري في ظفري أو في أظفاري، ثم ناولت عمر». فقالوا: يا رسول الله، فما أولته؟ قال: «العلم»(٢).

وكذلك قول النبي ﷺ: «لقد كان فيما كان قبلكم من الأمم ناس محدثون، فإن يك في أمتي أحد فإنه عمر»(٣).

ولما مات قال ابن مسعود: «إني لأحسب تسعة أعشار العلم ذهب يوم ذهب عمر»(٤).

---

(١) أخرجه أبو داود (ج٣/ص١٠٠، ح٢٩٦٤)، وابن ماجه (ج١/ص٤٠، ح١٠٨) من طريق محمد بن إسحاق، عن مكحول، عن غضيف بن الحارث، عن أبي ذر به، وصححه الألباني: في صحيح وضعيف سنن أبي داود (ج٦/ص٤٦٢).

(٢) صحيح البخاري (ج٥/ص١٠، ح٣٦٨١).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/١٧٤، ح٣٤٦٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قال النووي: واختلف تفسير العلماء للمراد بـ«محدثون»، فقال ابن وهب: ملهمون، وقيل: مصيبون وإذا ظنوا فكأنهم حدثوا بشي، وقيل: تكلمهم الملائكة، وجاء في رواية: «متكلمون». وقال البخاري: يجري الصواب على ألسنتهم، وفيه إثبات كرامات الأولياء. ينظر: شرح النووي على مسلم (ج١٥/ص١٦٦).

(٤) رواه الطبراني في الكبير (٩/١٧٩، ح٨٨٠٩) من طريق أبي يزيد القراطيسي، عن أسد بن موسى، عن وكيع، عن الأعمش، عن أبي وائل به. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج٩/ص٦٩): «رواه الطبراني بأسانيد، ورجاله رجال الصحيح، غير أسد بن موسى وهو ثقة».

وليست هذه الرواية التي ذكرها الطاهر في تردد عمر الفاروق وتحيره في الكلالة نقصاً في حقه، أو تدل على جهله وعدم معرفته بالأحكام الشرعية كما طعن في ذلك الطاعنون في الخليفة الراشد(١)، بل تدل على فهمه للنصوص والتكلم عن فهم وعلم، لا تخرص وظن، والآثار التي ذكرناها تكفي في فضله وقدره في شهادة النبي ﷺ له بالفضل والعلم.

فلأجل ذلك استشكل العلماء استشكال عمر ما هو؟ وأي أمر في الكلالة دعى لتحيره؟، فأجابوا عن ذلك بأجوبة كثيرة، كلها تدل على تلمس سر استشكاله مع كمال علم الفاروق وفضله.

والأقوال هي كالتالي:

القول الأول: التوقف، وعدم معرفة سبب تحيّره.

قال الثعالبي: «وكان أمر الكلالة عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه مشكلاً، والله أعلم ما الذي أشكل عليه منها، وقول النبي ﷺ له: «تكفيك منها آية الصيف التي نزلت في آخر سورة النساء» بيان فيه كفاية»(٢).

القول الثاني: أن عمر لم يفهم معنى الكلالة.

قال ابن حزم في معرض كلام له في فهم معاني القرآن: «يختلف في الوضوح – أي القرآن-، فيكون بعضه جلياً، وبعضه خفياً فيختلف الناس في فهمه، فيفهمه بعضهم، ويتأخر بعضهم عن فهمه، كما قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "إلا أن يؤتي الله رجلا فهماً في دينه"(٣)، وكما تعذر على عمر رضي الله عنه -وهو الغاية في العلم بنص النبي ﷺ على ذلك فيه- فهم آية الكلالة،

---

(١) ينظر: ما كتبه الشيعي د/محمد التيجاني السماوي، في كتابه (ثم اهتديت) (ص١٤٦)، وقد ملأه بحقده الدفين على الصحابة الكرام رضي الله عنهم.

(٢) ينظر: تفسير الثعالبي (ج١/ص٤٣٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص٦٩، ح٣٠٤٧) جوابا من علي رضي الله عنه على قول السائل: «هل عندكم شيء مما ليس في القرآن؟ -وقال مرة: ما ليس عند الناس؟».

فمات وهو يُقر أنه لم يفهمها، وفهمها غيره من الصحابة ﷺ، وانتهره ﷺ، وأخبره بأنها بينة يكفي من فهمها الآية التي نزلت في الصيف))(١).

ويقول الشنقيطي: ((وكثرة علم العالم لا تستلزم اطلاعه على جميع النصوص، فهذا عمر بن الخطاب ﷺ وهو عجز عن أن يفهم معنى الكلالة حتى مات ﷺ، وقد سأل النبي ﷺ عنها كثيراً فبينها له ولم يفهم))(٢).

فالعالم مهما بلغ من العلم فإنه لا يحيط به، ويخفى عليه أشياء، وليس في الصحابة أعلم من عمر بعد أبي بكر، ومع هذا أشكلت عليه هذه المسائل الثلاث، وتمنى أنه استوثق في علمه بهن من النبي ﷺ.

وليس معنى هذا أن النبي ﷺ لم يبينهن، فقد أتم الرسالة، وأدى الأمانة، وبلغ عن الله ما هو أخفى وأقل شأناً منهن، ولكن ليس لأحد يحيط بجميع ما جاء به الرسول ﷺ(٣).

القول الثالث: أن إشكاله في دلالات اللفظ.

قال ابن عطية: ((وقول رسول الله ﷺ: «تكفيك منها آية الصيف» بيان فيه كفاية وجلاء، ولا أدري ما الذي أشكل منها على الفاروق ﷺ، إلا أن تكون دلالة اللفظ، ولذلك قال بعضهم: الكلالة: الميت نفسه، وقال آخرون: الكلالة: المال، إلى غير ذلك من الخلاف))(٤).

---

(١) ينظر: الإحكام لابن حزم (ج١/ص٨٥).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج٧/ص٥٦٨).

(٣) ينظر: تيسير العلام (ج٢/ص٢١٥).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج٢/ص١٦٥).

وقال ابن العربي: «فإذا كان هذا أمراً وقف في وجه عمر، فمتى يُسْفَرُ لنا عن وجه النظر؟ لكن الآن نَرِدُ في اقتحام هذا الوَعْر بنِيَّةٍ وعلم، فنقول فيهما – والله الموفق المنعم-: إن الكلالة -وإن كانت معروفة- لغةٌ مُتَوَارِدَةٌ على معانٍ متماثلة ومتضادة، فعلينا أن نتبصر مواردها في الشريعة فنقول ... »[1].

ثم بدأ يفصل القول في المراد بالكلالة واشتقاقها، والخلاف فيها، وما الفرق بين الكلالة في الآية الأولى والكلالة في الآية الثانية.

قال القرافي[2]: «استشكل جماعة استشكال عمر ﷺ لها؛ فإنها بينة، غير أن اللفظ لا دلالة له على خصوص كونه اسماً للميت، أو المال، أو الورثة، ولا على إخوة لأم، أو أشقاء، أو لأب، فلعله موضع الإشكال»[3].

وقال الجصاص: «فلما اختلف السلف في الكلالة على هذه الوجوه، وسأل عمر النبي ﷺ عن معناها، فوكله إلى حكم الآية وما في مضمونها، وقد كان عمر رجلاً من أهل اللسان لا يخفى عليه ما طريق معرفته اللغة. ثبت أن معنى اسم الكلالة غير مفهوم من اللغة، وأنه من متشابه الآي التي أمرنا الله تعالى بالاستدلال على معناه بالحكم ورده إليه، ولذلك لم يجب النبي ﷺ عمر عن سؤاله في معنى الكلالة، ووكله إلى استنباطه والاستدلال عليه»[4].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٢/ص٢١٤).

(٢) هو شهاب الدين، أبو العباس، أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبدالله بن يلين الصنهاجي البهفشيمي البهنسي المصري (ت٦٨٠هـ) . ينظر: الديباج المذهب (ج١/ص٦٦).

(٣) ينظر: الذخيرة (ج١٣/ص٣٦).

(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (ج٣/ص١٩).

القول الرابع: أن إشكاله في حكم الكلالة والمسائل التي تندرج تحتها.

فاستشكال عمر رضي الله عنه ليس في المعنى ولا دلالات اللفظ أو الفهم، إنما هو في الأحكام التي تندرج تحت الكلالة في المواريث.

قال ابن كثير: ((وقد أُشْكِل حُكْم الكلالة على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه))[١].

وقال الطاهر: ((ليس تحير عمر في أمر الكلالة بتحير في فهم ما ذكره الله تعالى في كتابه، ولكنه في اندراج ما لم يذكره القرآن تحت ما ذكره بالقياس))[٢].

الترجيح:

نقول: إن استشكال عمر رضي الله عنه عندما قال: ((ثلاث وددت لو أن النبي ﷺ بينها)) عام، ولم يحدد نوعية استشكاله، وما مراده من البيان الذي يريده من الرسول ﷺ.

والذي يظهر لي -والعلم عند الله- أنه يريد بياناً كافياً شافياً شاملاً قاطعاً لكل خلاف ونزاع في معنى الكلالة وفي أحكامها ومسائلها، وهذا يدل على فطنته وفراسته، وأن فيها أموراً متشابهة، ومسائل شائكة، كمسألة المشركة أو ما تسمى بالحجرية[٣]، أو توريث الإخوة مع الجد، والنبي ﷺ أراد أن يحيل ذلك للاستنباط والفهم.

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٢/ص٤٨٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٦/ص٦٥).

(٣) المشرَّكة من أشهر مسائل الفرائض. أركانها: زوج وأم أو جدة فأكثر وإخوة لأم وأشقاء ذكور محض أو ذكور وإناث، وأقلهم ذكر واحد أو ذكر وأنثى لا إناث فقط ولا إخوة لأب، وسميت هذه المسألة بالمشركة لقول بعض أهل العلم بتشريك الإخوة الأشقاء مع الإخوة لأم في الثلث، والجمهور منعوا ذلك. وسميت الحجرية: لأن الإخوة الأشقاء قالوا لعمر: (هَبْ أبانا حجرًا في اليم). ينظر: الفوائد الجلية في المباحث الفرضية (ص٢٩).

جاء في الحديث الذي رواه مسلم: أن عمر ﷺ قال: إني لا أدع بعدي شيئاً أهم عندي من الكلالة، ما راجعت رسول الله ﷺ في شيء ما راجعته في الكلالة؟ وما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيه؟ حتى طعن بأصبعيه في صدري، وقال: «يا عمر ألا يكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء!»، وإنِّي إنْ أعِشْ أقضِ فيها بقضية يقضي بها من يقرأ القرآن ومن لا يقرأ القرآن[1].

قال النووي: «وأما قوله: وإني إنْ أعش ... إلى آخره، هذا من كلام عمر، لا من كلام النبي ﷺ، وإنما أخر القضاء فيها لأنه لم يظهر له في ذلك الوقت ظهوراً يحكم به، فأخره حتى يتم اجتهاده فيه، ويستوفي نظره، ويتقرر عنده حكمه، ثم يقضي به، ويشيعه بين الناس.

ولعل النبي ﷺ إنما أغلظ له لخوفه من اتكاله واتكال غيره على ما نص عليه صريحاً، وتركهم الاستنباط من النصوص، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء:٨٣]؛ فالاعتناء بالاستنباط من آكد الواجبات المطلوبة؛ لأن النصوص الصريحة لا تفي إلا بيسير من المسائل الحادثة، فإذا أهمل الاستنباط فات القضاء في معظم الأحكام النازلة أو في بعضها، والله أعلم»[2].

وقال الجصاص: «فقد وكل النبي ﷺ الأمة في كثير مما ورد به لفظ القرآن المفتقر إلى البيان إلى النظر والاستدلال، كما قال لعمر بن الخطاب ﷺ في الكلالة: «يكفيك آية الصيف»، وفي أشياء كثيرة من الربا وغيره»[3].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج١١/ص٥٧).

(٣) ينظر: الفصول في الأصول (ج١/ص١٤٣).

وقال الماوردي: «وإنما لم يزده النبي ﷺ في بيان الكلالة لأن في الآية من الإشارة ما يكتفي به المجتهد، وقد كان عمر رضي الله عنه من أهل الاجتهاد، وإن قصر عن إدراكه لعارض»[١].

وقد أراد عمر رضي الله عنه النص القاطع في أحكام الكلالة؛ لأن العمل بالنص إصابة محضة بخلاف الاجتهاد.

جاء في الحديث أنه قال رضي الله عنه: «ثلاث وددت أن رسول الله ﷺ لم يفارقنا حتى يعهد إلينا عهداً: الجد، والكلالة، وأبواب من أبواب الربا»[٢].

قال ابن حجر: «"وددت" أي: تمنيت، وإنما تمنى ذلك لأنه أبعد من محذور الاجتهاد وهو الخطأ فيه، فثبت على تقدير وقوعه ولو كان مأجوراً عليه، فإنه يفوته بذلك الأجر الثاني، والعمل بالنص إصابة محضة.

وقوله: "لم يفارقنا حتى يعهد إلينا عهداً" في رواية مسلم: "عهداً ينتهى إليه" وهذا يدل على أنه لم يكن عنده عن النبي ﷺ نص فيها»[٣].

وقال ابن العربي: «وكان عمر يطلب من النبي ﷺ النص القاطع للعذر، وهو عليه السلام يحمله على البيان الواقع مع الإطلاق الذي وكل فيه إلى الاجتهاد بالأخذ من اللغة ومقاطع القول ومرابط البيان ومفاصله، وهذا نص في جواز الاجتهاد، ونص في التكلم بالرأي المستفاد عند النظر الصائب»[٤].

---

(١) ينظر: الحاوي الكبير (ج٨/ص٢٥٧).

(٢) أخرجه البخاري (ج٧/ص١٠٦، ح٥٥٨٨)، ومسلم بلفظ قريب منه في صحيحه (ج٤/ص٢٣٢٢، ح٣٠٣٢) من حديث عمر رضي الله عنه.

(٣) ينظر: فتح الباري (ج١٠/ص٥٠).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٢/ص٢١٤).

ولأجل ذلك قال النبي ﷺ عن عمر: «لن يفهمها» -أي: الكلالة-، كما جاء في الحديث عن سعيد بن المسيب: أن عمر سأل رسول ﷺ كيف يورث الكلالة قال: «أوليس قد بين الله ذلك» ثم قرأ: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمۡرَأَةٌ﴾ إلى آخر الآية، فكأن عمر لم يفهم، فأنزل الله: ﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِ﴾ إلى آخر الآية، فكأن عمر لم يفهم، فقال لحفصة: إذا رأيت من رسول الله ﷺ طيب نفس فاسأليه عنها، فسألته؟ فقال: «أبوك ذكر لك هذا؟!، ما أرى أباك يعلمها أبداً»، فكان يقول: ما أراني أعلمها أبداً وقد قال رسول الله ﷺ ما قال[1].

والنبي ﷺ قال لحفصة: «إنه لن يعلمها»؛ لأنه حرص على النص القاطع للعذر، والنبي ﷺ يريد أن يحيل أمته على الاستنباط الشرعي المستمد من نصوص الكتاب والسنة.

أما من قال بأن عمر لم يفهم معنى الكلالة، فهذا صحيح في بداية أمره، لكن فَهْمَه بعد ذلك هو الذي جرّه للاستشكال؛ لأنه لو كان لم يفهم الكلالة لما أوثر عنه شيء فيها، فقد جاء عنه أنه قال: «أتى علي زمان ما أدري ما الكلالة؟! وإذا الكلالة من لا أب له ولا ولد»[2].

---

(١) رواه ابن راهويه وابن مردويه كما في الدر المنثور (ج٢/ص٧٥٣)، وأورده الحافظ ابن حجر فى المطالب العالية (ج١/ص٤٤١)، وقال: «صحيح إن كان ابن المسيب سمعه من حفصة».

(٢)أخرجه الطبري في التفسير (ج٨/ص٥٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (ج٦/ص٢٢٤) عن عدد من الصحابة منهم ابن عباس وحذيفة ﷺ. وقد صححه الألباني في حاشية السلسلة الضعيفة (ج١٠/ص١٨٣).

أما من قال: إن استشكاله في دلالات اللفظ، فأقول: إن الاختلاف في دلالات الكلالة هل هي تطلق على الوارث أو الموروث؟ فإن هذا من اختلاف التنوع، ولا يترتب عليه حكم شرعي؛ لأن مآل القول واحد، وليس هناك موجب للتحير والاستشكال.

قال صاحب الكشاف: «إن الكلالة تنطلق على ثلاثة: على من لم يخلف ولداً ولا والداً، وعلى من ليس بولد ولا والد من المخلَفين، وعلى القرابة من غير جهة الولد والوالد»[1].

(١) ينظر: الكشاف (ج١/ص٥١٦).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾[(١)]

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد نُقل عن ابن عباس أنّه تحيّر في تفسير هذه الآية، وقال: "لو أعلم أحداً يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل"»[(٢)].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

عد جماعة من العلماء هذه الآية من مشكل القرآن، وقد التبست على كثير منهم.

قال ابن جرير: «وقد ذكر ابن عباس وجماعة غيره أنه كان ملتبسًا عليهم تأويل ذلك»[(٣)].

قال ابن العربي: «كان ابن عباس لا يعلمها. وقال مجاهد: "لو أعلم أحداً يفسر هذه الآية لضربت إليه أكباد الإبل"».

ثم قال بعد ذلك: «وذلك لا يدريه -أي: معرفة استشكال الآية- إلا من ابتُلِيَ بالقرآن ومعانيه، وتصدى لضم منتشر الكلام، وترتيب وضعه، وحفظ معناه من لفظه»[(٤)].

---

(١) النساء:٢٤.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٥/ص٦). وسيأتي الكلام عن هذا الأثر عند (دفع الإشكال).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج٨/ص١٦٥).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٢/ص٢٧٧).

إن الإشكال والغموض في الآية واقع في أمرين:

الأول: العموم في المحصنات، والثاني: العموم في ملك اليمين.

أما الإشكال الأول؛ أن لفظ "المحصنات" يأتي على عدة أوجه ومعانٍ:

قال ابن جرير: «إن الإحصان يكون بالحرّية، كما قال جل ثناؤه: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة:٥].

ويكون بالإسلام، كما قال تعالى ذكره: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾[النساء:٢٥].

ويكون بالعفة، كما قال جل ثناؤه: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ [النور:٤].

ويكون بالزواج كما قال جل ثناؤه ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾[النساء:٢٤]»[(١)].

وقال ابن عطية بعدما ذكر معانيَ لفظة المحصنات في القرآن: «وحيثما وقعت اللفظة في القرآن فلا تجدها تخرج عن هذه المعاني، لكنها قد تقوى فيها بعض هذه المعاني دون بعض بحسب موضع وموضع»[(٢)].

وأما الإشكال الآخر فهو: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، وهو مترتب على الإشكال الأول؛ لأن المستثنى من جنس المستثنى منه، فإن لم يكن من

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٨/ص١٦٦).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٢/ص٤١).

جنسه فهو استثناء منقطع[١].

لكن الاستثناء في ملك اليمين يدخل في جنس المحصنات؛ لأن الأَمة قد تكون مسلمة عفيفة ذات زوج، وكل ذلك من معاني الإحصان، فالأَمة داخلة في (المحصنات) من حيث العموم.

قال ابن القيم: «وهذا- أي: الإشكال في الآية- من أشكل مواضع الاستثناء»[٢].

فإن مفهوم الآية مطلق، ويترتب عليه دلالات متعددة، وهي: أن مجرد بيع أو هبة ملك اليمين يحل للمشتري أو الموهوب نكاحها، حتى وإن كانت ذات زوج، فانتقال الملك طلاق.

قال ابن كثير: «وقد ذهب جماعة من السلف إلى أن بيع الأمة يكون طلاقاً لها من زوجها، أخذاً بعموم هذه الآية»[٣].

وقال ابن العربي: « وأما من قال: إنها في الإماء كلهن، فإن ملك الأمة المتجدد على النكاح يبطله، فموضع إشكال عظيم، ولأجله تردد فيه أصحاب محمد ﷺ»[٤].

أو أنه عام في نكاح كل أمة ما لم تكن ذات زوج إن لم تكن مسبية؛ فيكون الاستثناء منقطعاً.

---

(١) ينظر: دليل السالك إلى ألفية ابن مالك (ج١/ص٢٣٧).

(٢) ينظر: بدائع الفوائد (ج٣/ص٥٨٠).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٢/ص٢٥٦).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٢/ص٢٧٧).

أو أنه ليس المراد بملك اليمين الإماء خاصة، بل عامة في كل من ملكت رقبتها بنكاح من حرائر، أو شراء من أمة.

قال ابن العربي: «ويقع الاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ في الإماء، أو في الزوجة والأمة، وهذا موضع الإشكال العظيم».

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل التكلم في دفع الإشكال نتكلم عن الأثر الذي ذكره الطاهر بقوله: «وقد نقل عن ابن عباس أنّه تحيّر في تفسير هذه الآية، وقال: "لو أعلم أحداً يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل"».

قال الطاهر: «ولعلّه يعني من يعلم تفسيرها عن النبي ﷺ».

الأثر الذي أورده الطاهر عن ابن عباس رضي الله عنه لم أجد من خرجه عن ابن عباس، ولعل الطاهر وهم في إيراده عن ابن عباس، والثابت أنه منقول عن مجاهد[(١)].

لكن ورد عن ابن عباس رضي الله عنه أثر خرجه الطبري في تفسيره بسنده عن عمرو بن مرة قال: «قال رجل لسعيد بن جبير: أما رأيت ابن عباس حين سُئِل عن هذه الآية: ﴿وَالْمُحْصَنَٰتُ مِنَ النِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾

---

(١) أخرج الطبري من طريق هشيم، عن عبد الرحمن بن يحيى، عن مجاهد أنه قال: «لو أعلم من يفسّر لي هذه الآية، لضربت إليه أكباد الإبل، قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَٰتُ مِنَ النِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ﴾ إلى آخر الآية». ينظر: تفسير ابن جرير (ج٨/ص١٦٥، ح٩٠١٤). وفيه عبد الرحمن بن يحيى. قال عنه الذهبي: «هو الصدفي، أخو معاوية، يروي عنه هشيم، لينه أحمد بن حنبل». ينظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ج٤/ص٣٢٧).

فلم يقل فيها شيئًا؟ قال: فقال: كان لا يعلمها»[١].

أما ما جاء في هذا الأثر أن ابن عباس كان لا يعلمها ففيه نظر؛ لجهالة الرجل الذي روى عنه عمرو بن مرة.

قال ابن عطية: «ولا أدري كيف نسب هذا القول إلى ابن عباس»[٢].

ومن الأدلة على عدم ثبوت هذا عن ابن عباس: أنه قد ورد عنه روايات كثيرة تبين معاني هذه الآية، منها:

ما جاء عند الطبري وابن أبي حاتم في تفسيريهما عن ابن عباس في قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، يقول: «كل امرأة لها زوجٌ فهي عليك حرام، إلا أمةٌ ملكتها ولها زوجٌ بأرض الحربِ، فهي لك حلالِ إذا استبرأتَها»[٣].

وعنه أيضاً في هذه الآية قال: «كل ذات زوج إتيانها زنا، إلا ما سبيت»[٤].

(١) أخرجه القاسم بن سلام في فضائل القرآن (ج٢/ص٢٥٦، ح٦٩٠)، والطبري في تفسيره (ج٨/ص١٦٥، ح٩٠١٣). ورجاله ثقات. إلا أن فيه مجهولاً.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٢/ص٤١).

(٣) أخرجه الطبري (ج٨/ص١٥٢)، وابن أبي حاتم (ج٣/ص٩١٦) من طريق عبد الله بن صالح قال، حدثني معاوية، عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وإسناده صحيح.

(٤) الأثر أخرجه الحاكم في المستدرك (ج٢/ص٣٠٤)، ومن طريقه البيهقي في الكبرى (ج٧/ص١٦٧)، من طريق عبد الوهاب بن عطاء ثنا شعبة عن أبي حصين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس به. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. وعزاه السيوطي في الدر المنثور (ج٢/ص٤٧٩) إلى ابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر.

وعنه فيها: «لا يحل له أن يتزوج فوق أربع نسوة، فما زاد منهن فهن عليه حرام، كأمه وابنته وأخته»(١).

لكن حكى كثير من المفسرين -كما سبق بيانه- أن في هذه الآية غموضاً وإشكالاً من حيث العموم، فقد أورد ابن جرير الطبري في هذه الآية ثمانية أقوال، أوردها بإيجاز ولكل قول قائل به:

القول الأول: هن ذواتُ الأزواج غير المسبيَّات منهن. وملكُ اليمين: السَّبايا اللواتي فرَّق بينهن وبين أزواجهن السِّبَاء، فحللن لمن صِرْن له بملك اليمين، من غير طلاق كان من زوجها الحرْبيّ لها.

القول الثاني: المحصنات ذوات الأزواج في هذا الموضع، بل هُنَّ كل ذات زوج من النساء، حرامٌ على غير أزواجهن، إلا أن تكون مملوكة اشتراها مشترٍ من مولاها، فتحلُّ لمشتريها، ويُبْطِل بيعُ سيِّدها إياها النكاحَ بينها وبين زوجها.

القول الثالث: معنى المحصنات في هذا الموضع: العفائف. قال أصحاب هذا القول: وتأويل الآية: والعفائف من النساء حرام أيضًا عليكم، إلا ما ملكت أيمانكم منهن بنكاح وصداق وشُهودٍ، من واحدةٍ إلى أربع.

القول الرابع: المحصنات في هذا الموضع: ذوات الأزواج، غير أن الذي حرَّم الله منهن في هذه الآية الزنا بهنّ، وأباحهن بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ بالنكاح أو الملك.

---

(١) أخرجه عبد بن حميد في تفسيره كما في تغليق التعليق (ج٤/ص٤٠٠). قال ابن حجر في فتح الباري (ج٩/ص١٥٤): «وصله الفريابي، وعبد بن حميد بإسناد صحيح عنه».

القول الخامس: هن الحرائر.

القول السادس: هن العفائف وذوات الأزواج، وحرامٌ كُلٌّ من الصنفين إلا بنكاحٍ أو ملك يمين.

القول السابع: أن هذه الآية نزلت في نساء كنَّ يهاجرن إلى رسول الله ﷺ ولهن أزواج، فيتزوّجُهن بعض المسلمين، ثم يقدم أزواجُهن مهاجرين، فنُهي المسلمون عن نكاحهن.

القول الثامن: هن نساءُ أهل الكتاب.

وقد جمع ابن العربي هذه الأقوال كلها تحت قول واحد حيث يقول: «المسألة السادسة: في تنْزيل الأقوال وتقديرها: أما من قال: إنهن ذوات الأزواج، فذوات الأزواج على قسمين: مسلمات، وكافرات.

والمسلمات على قسمين: حرائر، وإماء؛ فيعُمُّهُنَّ التحريم على هذا التأويل، ويرجع الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ إلى بعضهن، وهن الإماء، أو إلى بعض البعض، وهن المسبيات، فإن رجع إلى الإماء جملةً فعليه يترتب أن بيع الأمة المزوجة فراق بينها وبين زوجها، وإن رجع إلى المسبيات –وفيه وردت الآية– فيكون التقدير: حرمنا عليكم كل ذات زوج، إلا من سبيتم.

وعلى أنهن جميع الإماء يكون التقدير: حرمنا عليكم كل ذات زوج إلا ما ملكتم[1].

(١) لم أجد أحداً من المفسرين جعل المحصنات في هذه الآية في الإماء وحدهن.

وأما من قال: إنهن جميع النساء؛ فيكون تنْزيل الآية عنده: حرمنا عليكم من تقدم تحريماً مُدَبَّرًا، وحرمنا عليكم جميع النساء إلا بملك نكاح أو شراء، وكلهن ما ملكت إيمانكم[١].

وأما من قال: إنهن جميع النساء إلا أربع، فدعوى أن هذه الآية نزلت بعد الآية الأولى في ابتداء السورة في الأربع، فإن ثبت ذلك تعذر ذلك له لفظاً وبطل معنى)).

ثم قال: ((وقول مجاهد مقدر بنوع ونحو مما تقدم))[٢].

ثم بعد ذلك اعترض على بعض الأقوال فقال: ((المسألة السابعة: في الاعتراض على الأقوال:

أما من خصصها في بعض النساء فيعترض عليه أن البعض يبقى حِلاًّ، والآية إنما جاءت لبيان المحرمات والمحللات منهن، فإن بقي من الأزواج له من الحرائر أو من المسلمات، أو كل تأويل يقتضي بقاء بعضهن فذلك بعيد في التأويل مفسر للتنْزيل.

وأما من عمم جميع المسائل إلا الأربع فمبني على دعوى لا برهان عليها.

وأما من عمم في الكل فهو الصحيح، ويقع الاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ في الإماء، أو في الزوجة والأمة، وهذا موضع الإشكال العظيم))[٣].

---

(١) هذا القول هو الذي اختاره ابن جرير الطبري.

(٢) أي: إن إشكال مجاهد في ما تحتمله الآية من التقديرات السابقة التي ذكرها ابن العربي.

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج١/ص٤٩٠).

الترجيح:

﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ المراد بالمحصنات في هذه الآية عام مخصوص، عام في جميع النساء، مخصوص بالمتزوجات، فجميع النساء المتزوجات حرام عليكم، سواء كن مسلمات أو كتابيات، حرائر أو إماءً، وهو معطوف على المحرمات المذكورة قبله، والمعنى: إنه لا يحل نكاح المرأة إذا كانت في عصمة الرجل، ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ يريد السبايا في أشهر الأقوال، والاستثناء متصل، والمعنى: إن المرأة الكافرة إذا كان لها زوج، ثم سبيت، جاز لمن ملكها من المسلمين أن يطأها، ودليل ذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ يوم حنين بعث جيشاً إلى أوطاس(١) فلقوا العدو، فقاتلوهم، وظهروا عليهم، وأصابوا لهم سبايا؛ فكان ناس من أصحاب النبي ﷺ تحرجوا من غشيانهن من أجل أزواجهن من المشركين، فأنزل الله ﷻ في ذلك: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، أي: فهن لكم حلال إذا انقضت عدتهن(٢).

وجاء في رواية أخرى عن أبي سعيد رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال في سبايا أوطاس: «لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة»(٣).

---

(١) أوطاس: واد في ديار هوازن، قريب من الطائف، فيه كانت وقعة حنين بين النبي ﷺ وهوازن. انظر: معجم البلدان (ج١/ص٢٨١)، ومراصد الإطلاع على الأمكنة والبقاع (١/١٣٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (ج٤/ص١٧٠، ح ١٤٥٦).

(٣) أخرجه أبو داود (ج٢/ص٦١٤، ح٢١٥٧)، والحاكم (ج٢/ص١٩٥، ح٢٧٤١) من طريق شريك، عن قيس بن وهب، عن أبي الوداك، عنه به، وصححه الألباني في إرواء الغليل (ج١/ص٢٠٠).

قال الشافعي: «والآية تدل على أنه لم يرد بالإحصان الحرائر، فبين أنه إنما قصد بالآية: ذوات الأزواج، ثم دل الكتاب وإجماع أهل العلم أن ذوات الأزواج من الحرائر والإماء محرمات على غير أزواجهن حتى يفارقهن أزواجهن بموت، أو فرقة، أو طلاق، أو فسخ نكاح، إلا السبايا؛ فإنهن مفارقات لهم بالكتاب والسنة والإجماع»(١).

قال القرطبي: «وهذا نص صحيح صريح في أن الآية نزلت بسبب تحرج أصحاب النبي ﷺ عن وطء المسبيات ذوات الأزواج ؛ فأنزل الله تعالى في جوابهم: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾. وبه قال مالك، وأبو حنيفة، وأصحابه، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وهو الصحيح إن شاء الله تعالى»(٢).

قال ابن كثير: «قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ أي: وحرم عليكم الأجنبيات المحصنات، وهن المتزوجات، ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ يعني: إلا ما ملكتموهن بالسبي، فإنه يحل لكم وطؤهن إذا استبرأتموهن، فإن الآية نزلت في ذلك»(٣).

ورجح هذا القول الشنقيطي وقال: «وهذا القول هو الصحيح، وهو الذي يدل القرآن لصحته»(٤).

وهنا مسألتان بحاجة إلى بيان؛ للاحتجاج لهما بهذه الآية:

المسألة الأولى: من قال إن ملك اليمين يشمل الحرائر والإماء احتجاجاً بهذه الآية:

---

(١) تفسير الإمام الشافعي (ج٢/ص٥٧٤)، تحقيق: أحمد الفران.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج٥/ص١١٥).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٢/ص٢٥٦).

(٤) ينظر: أضواء البيان (ج١/ص٣٧٧).

قال الطبري: «إن الله تعالى لم يخصّ بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ المملوكات الرقابَ، دون المملوك عليها بعقد النكاح أمرُها، بل عمَّ بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ كلا المعنيين -أعني: ملك الرقبة، وملك الاستمتاع بالنكاح-؛ لأن جميع ذلك ملكته أيماننا، أما هذه فملك استمتاع، وأما هذه فملك استخدام واستمتاع وتصريف فيما أبيح لمالكها منها»(١).

قال ابن العربي مبيناً إشكال هذا القول ومعترضاً عليه: «وأما من عمم الكل فهو الصحيح، ويقع الاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ في الإماء، أو الزوجة والأمة، وهذا موضع الإشكال العظيم».

ثم قال: «المسألة الثامنة: في المختار: وهذا المشكل هو الذي مِلْنا إليه قديماً وحديثاً، وذلك أن من قال: إن قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ رَاجع إلى الشراء والنكاح فيعترض عليه بقوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون:٦]، فقد ميَّزَ بَينهما، وَلَم يطلق قط أحد من أرباب الشريعة على الحرة في ملك النكاح بأنها ملك اليمين، فإنها تملك منه ما يملك منها، أما إنه له عليه درجة، ولكن نقول: إن قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ يرجع إلى الإماء، وقوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ يرجع إلى من عدا المنصوص من تحريمهن»(٢).

وقال الشنقيطي: «إن حمل ملك اليمين على ما يشمل ملك النكاح،

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٨/ص١٦٨).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٢/ص٢٧٧).

وملك اليمين لم يرد في القرآن إلا بمعنى الملك بالرق، كقوله: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]، وقوله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وقوله: ﴿وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النساء: ٣٦]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٥-٦، والمعارج: ٢٩] في الموضعين، فجعل ملك اليمين قسماً آخر غير الزوجية، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، فهذه الآيات تدل على أن المراد بما ملكت أيمانكم: الإماء دون المنكوحات، كما هو ظاهر»(١).

المسألة الثانية: هل بيع الأمة يعتبر طلاقاً أخذاً من عموم هذه الآية؟.

هذه المسألة تكلم فيها الفقهاء وأصحاب المذاهب، واختلفوا فيها اختلافاً كثيراً، لكن الذي يعنينا في هذه المسألة هل هذه الآية حجة لمن قال بهذا القول؟.

يقول أبو حيان: «الذي يقتضيه لفظ الإحصان أن تعلق بالقدر المشترك بين معانيه الأربعة، وإن اختلفت جهات الإحصان، ويحمل قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ على ظاهر استعماله في القرآن وفي السنة، وعرف العلماء من أن المراد به الإماء، ويعود الاستثناء إلى ما صح أن يعود عليه من جهات الإحصان، وكل ما صح ملكها ملك يمين حلت لمالكها من مسبية أو مملوكة مزوجة»(٢).

---

(١) ينظر: أضواء البيان (ج١/ص٣٧٧).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٣/ص٢٢٢).

وقال الشوكاني بعد ما أورد أثر مجاهد: «معنى الآية -والله أعلم- لا سترة به: أي: حرمت عليكم المحصنات من النساء، أي: المزوجات، أعم من أن يكن مسلمات أو كافرات، إلا ما ملكت أيمانكم منهن، إما بسبيٍ؛ فإنها تحل ولو كانت ذات زوج، أو بشراء؛ فإنها تحل ولو كانت مزوجة، وينفسخ النكاح الذي كان عليها بخروجها عن ملك سيدها الذي زوجها، وسيأتي ذكر سبب نزول الآية إن شاء الله، والاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»(١).

فنجد أن أبا حيان والشوكاني وقبلهما جماعة من السلف -رحمهم الله- كما نقل ذلك عنهم ابن كثير جعلوا هذه الآية عامة في ملك اليمين، وأنه ينفسخ عنها النكاح من زوجها بمجرد خروجها من ملك سيدها؛ فيباح للمشتري أن يطأها؛ لأنها انتقلت إلى ملكه، فهو يملك الرقبة والبضع.

قال القرطبي في رده على أن بيع الأمة طلاقها: «وهذا يرده حديث بريرة؛ لأن عائشة -رضى الله عنها- اشترت بريرة، وأعتقتها، ثم خيرها النبي ﷺ، وكانت ذات زوج؛ وفي إجماعهم على أن بريرة قد خيرت تحت زوجها مغيث بعد أن اشترتها عائشة فأعتقتها، لدليل على أن بيع الأمة ليس طلاقها(٢)، وعلى ذلك جماعة فقهاء الأمصار من أهل الرأي والحديث، ولا طلاق لها إلا الطلاق.

---

(١) ينظر: فتح القدير (ج١/ص٦٧٥).

(٢) جاء في صحيح البخاري (ج٥/ص ١٢٨، ح١٤٩٣): أن عائشة أرادت أن تشتري بريرة، فأبى مواليها إلا أن يشترطوا الولاء، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «اشتريها، وأعتقيها؛ فإنما الولاء لمن أعتق». وفي رواية عند البخاري (ج٥/ص٢٠٢٣، ح٤٩٧٩): أن زوج بريرة عبد أسود يقال له مغيث، كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبي ﷺ لعباس: «يا عباس، ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثاً؟». فقال النبي ﷺ: «لو راجعتِه». قالت: يا رسول الله، تأمرني؟ قال: «إنما أنا أشفع». قالت: لا حاجة لي فيه.

وقد احتج بعضهم بعموم قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، وقياساً على المسبيات، وما ذكرناه من حديث بريرة يخصه ويرده، وأن ذلك إنما هو خاص بالمسبيات على حديث أبي سعيد، وهو الصواب والحق إن شاء الله تعالى»(١).

وقال الجصاص: «فإن قيل: أنتم لا تعتبرون السبب، وإنما تراعون حكم اللفظ إن كان عاماً؛ فهو على عمومه حتى تقوم دلالة الخصوص، فهلا اعتبرت ذلك في هذه الآية، وجعلتها على العموم في سائر من يطرأ عليه الملك من النساء ذوات الأزواج، فينتظم السبايا وغيرهن؟

قيل له: الدلالة ظاهرة في الآية على خصوصها في السبايا؛ وذلك لأنه قال: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، فلو كان حدوث الملك موجباً لإيقاع الفرقة لوجب أن تقع الفرقة بينها وبين زوجها، إذا اشترتها امرأة أو أخوها من الرضاعة لحدوث الملك»(٢).

قال الكيا الهراسي: «وظن هؤلاء أن الآية عامة، ولا نظر إلى خصوص السبب، والصحيح أن ذلك مختص بالسبي الوارد على نكاح غير محترم»(٣).

قال ابن الفرس(٤): «وجمهور العلماء عل أن انتقال الملك في الأمة لا يكون طلاقاً، وقصروا الآية على سببها في سبايا أهل الحرب، وأن لا طلاق لها إلا الطلاق»(٥).

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٥/ص١٢٢).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (ج٣/ص٨١).

(٣) ينظر: أحكام القرآن للكيا الهراسى (ج٢/ص٩٥).

(٤) هو أبو محمد، عبد المنعم بن عبد الرحيم المعروف "بابن الفرس الأندلسي" صاحب كتاب أحكام القرآن، مات سنة (٥٩٧هـ). ينظر: ابن فرحون في الديباج المذهب (ج٢/ص١٣٣).

(٥) ينظر: أحكام القرآن (ج٢/ص١٣٨).

وقال الشنقيطي: «فإن قيل: عموم قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ لا يختص بالمسبيات، بل ظاهر هذا العموم أن كل أمة متزوجة إذا ملكها رجل آخر فهي تحل له بملك اليمين، ويرتفع حكم الزوجية بذلك الملك، والآية وإن نزلت في خصوص المسبيات -كما ذكرنا- فالعبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب.

فالجواب: أن جماعة من السلف قالوا بظاهر هذا العموم، فحكموا بأن بيع الأمة مثلاً يكون طلاقاً لها من زوجها، أخذاً بعموم هذه الآية، ويروى هذا القول عن ابن مسعود، وابن عباس، وأبي بن كعب، وجابر بن عبد الله، وسعيد بن المسيب، والحسن، ومعمر، كما نقله عنهم ابن كثير وغيره، ولكن التحقيق في هذه المسألة هو ما ذكرنا من اختصاص هذا الحكم بالمسبيات دون غيرها من المملوكات بسبب آخر غير السبي، كالبيع مثلاً وليس من تخصيص العام بصورة سببه. وأوضح دليل في ذلك قصة بريرة المشهورة مع زوجها مغيث»[1].

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية بعد ذكره أقوال الجماعة التي ذكرنا في أن البيع طلاق، ما نصه: «فهذا قول هؤلاء من السلف -رحمهم الله-، وقد خالفهم الجمهور قديماً وحديثاً، فرأوا أن بيع الأمة ليس طلاقها؛ لأن المشتري نائب عن البائع، والبائع كان قد أخرج عن ملكه هذه المنفعة وباعها مسلوبة عنها، واعتمدوا في ذلك على حديث بريرة المخرج في الصحيحين وغيرهما؛ فإن عائشة أم المؤمنين اشترتها وَنَجَّزَتْ عتقها، ولم ينفسخ نكاحها من زوجها مغيث، بل خيرها النبي ﷺ بين الفسخ والبقاء،

---

(١) ينظر: أضواء البيان (ج١/ص٣٧٨).

فاختارت الفسخ، وقصتها مشهورة، فلو كان بيع الأمة طلاقها -كما قال هؤلاء- لما خيرها النبي ﷺ، فلما خيرها دل على بقاء النكاح»[١].

وقال ابن العربي: «وأما من قال: إنها في الإماء كلهن، فإن ملك الأمة المتجدد على النكاح يبطله، فموضع إشكال عظيم، ولأجله تردد فيه أصحاب محمد ﷺ، بيد أن الظاهر أن ملكاً متجدداً لا يبطل نكاحا متأكدا، ولو أنه ملك منفعة رقبتها لرجل بالإجارة، ثم يبيعها ما أبطل الملك المتجدد ملكَ منفعة الرقبة؛ فملك منفعة البضع أولى أن يبقى، فإن أحق الشروط أن يوفى به ما استحلت به الفروج، فعقد الفرج نفسه أحق بالوفاء به من عقد منفعة الرقبة.

والذي يقطع العذر أن النبي ﷺ خَيَّر بريرة، ولم يجعل ما طرأ من العتق عليها، ولا ما ملكت من نفسها، مبطلاً لنكاح زوجها، وعليه يحمل كل ملك متجدد.

وقد بيناه في مسائل الخلاف، وفيما أشرنا إليه هاهنا من الأثر والمعنى كفاية لمن سدد النظر، فوضح أن المراد بالمحصنات الجميع، وأن المراد بملك اليمين السبي الذي نزلت الآية في بيانه»[٢].

وردَّ ابن القيم هذا المذهب بثلاثة أمور:

الأول: أنه لو كان هذا القول صحيحاً -بيع الأمة طلاقها- لكان وطؤها حلالاً لسيدها إذا زوجها؛ لأنها ملك يمينه، فكما اجتمع ملك سيدها لها وحلها للزوج فكذلك يجتمع ملك مشتريها لها وحلها للزوج،

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٢/ص٢٥٨).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج١/ص٤٩٣).

وتناول اللفظ لهما واحد ما دامت مزوجة وينتقل إلى المشتري ما كان يملكه، فملكها المشتري مسلوبة منفعة البضع.

الثاني: أن المشتري خليفة البائع، فانتقل إليه بعقد الشراء ما كان يملكه بائعها، وهو كان يملك رقبتها مسلوبة منفعة البضع، فإذا فارقها زوجها رجع إليه البضع، كما كان يرجع إلى بائعها كذلك، فهذا محض الفقه والقياس.

الثالث: أنه قد ثبت في الصحيحين أن عائشة -رضي الله عنها- اشترت بريرة، وكانت مزوجة، فعتقتها، وخيرها النبي ﷺ، ولو بطل النكاح بالشراء لم يخيرها، وهذا مما أخذ الأئمة الأربعة وغيرهم فيه برواية ابن عباس، وتركوا رأيه، فإنه راوي الحديث، وهو ممن يقول بيع الأمة طلاقها»(١).

وبعد هذه الأقوال المتناثرة يتبين أن بيان النبي ﷺ للآية ومعرفة سبب نزول الآية يدفع كثيراً من الإشكالات والاحتمالات، وحسبك به.

وما أحسن قول ابن العربي في بيان قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴾ [الحجر:٨٧]: «يُحتَمَلُ أن يكون السبع المثاني: السبع من السور، ويحتمل أن يكون من الآيات، لكن النبي ﷺ قد كشف قناع الإشكال، وأوضح شعاع البيان، ففي الصحيح عند كل فريق ومن كل

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد (ج٣/ص٥٨٠).

وقال ابن القيم في إغاثة اللهفان (ج١/ص٢٩٣): «إن العبرة بما رواه الصحابي لا بقوله إذا خالف الحديث، ولهذا أخذ برواية ابن عباس في حديث بريرة، وأن بيع الأمة لا يكون طلاقاً لها؛ لأن رسول الله ﷺخيرها، ولو انفسخ النكاح ببيعها لم يخيرها، مع أن مذهب ابن عباس: أن بيع الأمة طلاقها، واحتج بظاهر القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ﴾، فأباح وطء مملوكته المزوجة، ولو كان النكاح باقياً لم ينفسخ لم يبح له وطأها، والجمهور خالفوه في ذلك، واحتجوا بحديثه وتركوا رأيه؛ لروايته فإن روايته معصومة، ورأيه غير معصوم».

طريق أنها أم الكتاب والقرآن العظيم، حسبما تقدم من قول النبي ﷺ لأبي بن كعب: «السَّبْعُ الْمَثَانِي، وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ»(١).

وبعد هذا: فالسبع المثاني كثير، والكل محتمل، والنص قاطع بالمراد، قاطع بمن أراد التكليف والعناد، وبعد تفسير النبي ﷺ فلا تفسير، وليس للمتعرض إلى غيره إلا النكير.

وقد كان يمكن لولا تفسير النبي ﷺ أن أُحَرِّرَ في ذلك مقالاً وجيزاً، وأُسبِك من سنام المعارف إبريزاً(٢)، إلا أن الجوهر الأغلى من عند النبي ﷺ أولى وأغلى»(٣).

قال السيوطي: في فصل معرفة سبب النُّزول: «وقد زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ، وأخطأ في ذلك، بل له فوائد ...

منها: أن اللفظ قد يكون عاماً، ويقوم الدليل على تخصيصه، فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته؛ فإن دخول صورة السبب قطعي، وإخراجها بالاجتهاد ممنوع.

ومنها: الوقوف على المعنى، وإزالة الإشكال»(٤).

ونقل السيوطي قول الواحدي: بأنه لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها(٥).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص١٩١٣، ح٤٧٢٠).

(٢) الإبريز: هو الذَهَب الخالص. ينظر: القاموس المحيط (ص ٥٠٣).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٥/ص١٤٢).

(٤) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج١/ص١٠٨).

(٥) ينظر: أسباب النُّزول الواحدي (ج١/ص٨).

المبحث الرابع: مشكل المعنى في سورة المائدة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾﴾

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ ۚ تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۙ وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْءَاثِمِينَ ﴿١٠٦﴾ فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَٰنِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن شَهَٰدَتِهِمَا وَمَا ٱعْتَدَيْنَآ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠٧﴾ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِٱلشَّهَٰدَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَآ أَوْ يَخَافُوٓاْ أَن تُرَدَّ أَيْمَٰنٌۢ بَعْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱسْمَعُواْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿١٠٨﴾﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «إنّما قال الله تعالى: ﴿وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ ولم يقل: "والخنْزير"، كما قال: ﴿وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ إلى آخر المعطوفات. ولم يذكر تحريم الخنْزير في جميع آيات القرآن إلاّ بإضافة لفظ لحم إلى الخنْزير. ولم يأت المفسّرون في توجيه ذلك بوجه ينثلج له الصدر»(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

سبب استشكال الطاهر هو انصراف كثير من المفسرين في تفسير هذه الآية عن ظاهر القرآن، وتحريمهم أشياء كثيرة زائدة عن النص القرآني، كشحمه وعينه وجلده، مع أن تخصيصه بالذكر يدل على تخصيصه بالحكم، وقد ذكر المفسرون أوجهاً كثيرة في سبب اقتصار النص القرآني على تحريم لحم الخنْزير دون تحريم بقية أجزائه، مع العلم أنهم حكوا الإجماع في تحريمها، وكل الأوجه المذكورة يرى الطاهر أنها لا ينثلج لها الصدر.

ثالثاً: دفع الإشكال

أجمعت الأمة على حرمة أكل لحم الخنْزير إلا لضرورة؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِۦ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام:١٤٥].

---

(١) سورة المائدة:٣.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير(ج٦/ص٩٠).

والذي عليه الأئمة الأربعة وعامة أهل العلم: هو تحريم شحمه تبعاً للحمه، وحكى الإمام القرطبي والعلامة الشوكاني وغيرهما من المفسرين إجماع الأمة الإسلامية على ذلك[1].

وقد ذكر المفسرون جملة من التوجيهات في الفائدة من التنصيص على تحريم اللحم دون غيره بأوجه كثيرة معتبرة؛ لكن الطاهر -رحمة الله عليه- يرى أن هذه التوجيهات التي ذكرها المفسرون لا ينثلج لها الصدر لبعدها، أو لتكلفها، أو لا يفيدها النص القرآني، ثم دفع ذلك بتوجيه قرر فيه مذهبه المالكي.

لكن بعض الأوجه التي ذكرها العلماء في تحريم الشحم وما في حكمه استناداً إلى هذه الآية قد تكون قريبة متناولة، والطاهر -رحمة الله عليه- يحتمل أنه لم يطلع على جميع الأقوال المذكورة، بل يبدو أنه اقتصر على توجيهين، أحدهما لابن عطية، والآخر للألوسي، وقد اعترض عليهما.

وسأذكر توجيهات العلماء في هذه الآية، وأوضح القريب منها والراجح -بإذن الله-.

وأبرز توجيهات العلماء في الفائدة من التنصيص على اللحم دون غيره ست توجيهات، وهي كالتالي:

الأول: أنه خص ذكر اللحم من الخنْزير ليدل على تحريم عينه.

الثاني: أن فيه إظهار حرمة ما استطابوه وفضلوه على سائر اللحوم، واستعظموا وقوع تحريمه.

---

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج٢/ص٢٢٢)، وفتح القدير (ج١/ص٢١٩).

الثالث: أن فيه إيماء إلى أنّ ما عدا أكل لحمه من أحوال استعمال أجزائه هو فيها كسائر الحيوان.

الرابع: أنه إذا أطلق اللحم فإنه يعم، ويدخل فيه الشحم.

الخامس: أنه خص لحم الخنزير لأنه هو معظم ما ينتفع به، ومن أجله يصاد ويذكى.

السادس: أنه خص لحم الخنْزير بالذات مراغمة للكفار.

نسبة الأقوال والكلام عليها:

القول الأول: قال ابن عطية: «وخص ذكر اللحم من الخنْزير ليدل على تحريم عينه، ذكي أو لم يذك، وليعم الشحم وما هنالك من الغضاريف وغيرها، وأجمعت الأمة على تحريم شحمه»(١).

القول الثاني: قال الألوسي: «ولعل السر في إقحام لفظ اللحم هنا إظهار حرمة ما استطابوه وفضلوه على سائر اللحوم، واستعظموا وقوع تحريمه»(٢).

القول الثالث: قال الطاهر: «ويبدو لي أنّ إضافة لفظ لحم إلى الخنْزير للإيماء إلى أنّ المحرّم أكل لحمه؛ لأنّ اللحم إذا ذكر له حكم فإنّما يراد به أكله، وهذا إيماء إلى أنّ ما عدا أكل لحمه من أحوال استعمال أجزائه هو فيها كسائر الحيوان في طهارة شعره إذا انتزع منه في حياته بالجزّ، وطهارة عرقه، وطهارة جلده بالدبغ، إذا اعتبرنا الدبغ مطهّراً جلد الميتة، اعتباراً بأنّ الدبغ كالذكاة،

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج١/ص٢٢٥).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج٢/ص٩٩).

وقد روي القول بطهارة جلد الخنزير بالدبغ عن داود الظاهري(١)، وأبي يوسف(٢)؛ أخذاً بعموم قوله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»(٣).

وهذه الأقوال الثلاثة فيها ما فيها من البعد، وعليها ما عليها من الاعتراضات.

أما توجيه ابن عطية فقد اعترض عليه الألوسي بقوله: «وقيل: خص اللحم ليدل على تحريم عينه ذكي أو لم يذك، وفيه ما لا يخفى -أي: من الغموض-».

قال الطاهر: «ومراد ابن عطيه بهذا: ألا يتوهم متوهم أنه إنما يحرم إذا كان ميتة، وفيه بعد»(٤).

وتوجيه ابن عطية لا أرى فيه كبير فائدة في المعنى؛ لأنه لو أراد تحريم عينه لذكر تحريم الخنْزير دون ذكر اللحم، فذكر اللحم يصرفه عن تحريم العين، أما قوله: «وخص اللحم ليعم الشحم وما هنالك من الغضاريف» فسيأتي تقريره.

---

(١) هو الإمام المشهور داود بن علي الأصبهاني، أبو سليمان، الفقيه الظاهري الكوفي (ت٢٧٠هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج٨/ص٣٦٩).

(٢) هو الإمام المجتهد، العلامة المحدث، قاضي القضاة، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن حبيش بن سعد بن بجير بن معاوية، أبو يوسف الأنصاري الكوفي (ت١٨٢هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج٨/ص٥٣٥).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٤٩٣).

والحديث عند مسلم (ج١/ص ٢٧٧، ح٣٦٦)، ولفظه: «إِذَا دُبِغَ الْإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ». وعند النسائي (ج٧/ص١٧٣، ح٧٧٣)، والترمذي (ج٤/ص٢٢١، ح١٧٢٨)، وابن ماجه (ج٢/ص١١٩٣، ح٣٦٠٩)، بلفظ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فقد طهر». واستثني من ذلك جلد الآدمي لحرمته وصوناً لكرامته، والخنْزير لنجاسة عينه. ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (ج١/ص١٢١).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢/ص١١٩).

وأما توجيه الألوسي فقد قال عنه الطاهر: ((يريد أن ذكر اللحم لزيادة التغليظ، أي: اللحم الذي تذكرونه بشراهة)). ثم قال: ((ولا أحسب ذلك؛ لأن الذين استجادوا لحم الخنْزير هم الروم دون العرب)).

والأمر كما ذكر الطاهر أن العرب لم تكن تتفاخر وتتباهى في أكل الخنْزير وتعظيم لحمه؛ لأن الذين كانوا يأكلونه هم نصارى العرب[1]، وقد استشرى ذلك في بعض العرب.

أما توجيه الطاهر فهو لم يتعرض لشحم الخنْزير كما تعرض له جميع المفسرين، بل اقتصر على التنويه على استعمال واستخدام أجزائه وطهارة عينه، وفي هذا مسائل خلافية بين العلماء، وقد ذكر العلماء لتحريم ذلك أدلة وتوجيهات كثيرة، ولم يقيسوه على اللحم، بل بنوا ذلك على مسألة مرجع الضمير في قوله: ﴿ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ ﴾، وعلى أحاديث من السنة، وسيأتي تحرير القول فيها.

القول الرابع: الشحم داخل في ذكر اللحم.

قال الزمخشري: ((فإن قلت: فما له ذكر لحم الخنْزير دون شحمه؟

قلت: لأن الشحم داخل في ذكر اللحم؛ بدليل قولهم: لحم سمين، يريدون أنه شحيم))[2].

---

(١) قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ((ليس نصارى العرب بأهل كتاب ولا تحل لنا ذبائحهم، ولا تحل لنا ذبائح بني تغلب؛ لأنهم لم يأخذوا من دين أهل الكتاب إلا شرب الخمر وأكل الخنْزير)). ينظر: كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار (ج٢/ص٥٢٠).

(٢) ينظر: الكشاف (ج١/ص٢٤١).

قال ابن العربي: «اتفقت الأمة على أن لحم الخنْزير حرام بجميع أجزائه، والفائدة في ذكر اللحم أنه حيوان يذبح للقصد إلى لحمه»، قال: «وقد شغفت المبتدعة بأن تقول: فما بال شحمه، بأي شيء حرم؟ وهم أعاجم لا يعلمون أنه من قال لحماً فقد قال شحماً، ومن قال شحماً فلم يقل لحماً؛ إذ كل شحم لحم، وليس كل لحم شحمًا من جهة اختصاص اللفظ، وهو لحم من جهة حقيقة اللحمية، كما أن كل حمد شكر، وليس كل شكر حمداً من جهة ذكر النعم، وهو حمد من جهة ذكر فضائل المنعم»[1].

وقال القرطبي: «أجمعت الأمة على تحريم شحم الخنْزير، وقد استدل مالك وأصحابه على أن من حلف ألا يأكل شحماً فأكل لحماً لم يحنث بأكل اللحم، فإن حلف ألا يأكل لحماً فأكل شحماً حنث؛ لأن اللحم مع الشحم يقع عليه اسم اللحم، فقد دخل الشحم في اسم اللحم، ولا يدخل اللحم في اسم الشحم، وقد حرم اللّه تعالى لحم الخنْزير فناب ذكر لحمه عن شحمه؛ لأنه دخل تحت اسم اللحم، وحرم اللّه تعالى على بني إسرائيل الشحوم بقوله: ﴿ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ ﴾ [الأنعام:١٤٦]، فلم يقع بهذا عليهم تحريم اللحم، ولم يدخل في اسم الشحم، فلهذا فرق مالك بين الحالف في الشحم والحالف في اللحم، إلا أن يكون للحالف نية في اللحم دون الشحم فلا يحنث، واللّه تعالى أعلم»[2].

---

(١) قاله ابن العربي في أحكامه (ج١/ص٥٤).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٢/ص٢٢٢).

وقال ابن عثيمين: «تحريم لحم الخنْزير هو شامل لشحمه وجميع أجزائه؛ لأن اللحم المضاف للحيوان يشمل جميع أجزائه، لا يختص به جزء دون جزء، اللهم إلا إذا قُرن بغيره، مثل أن يقال: "اللحم، والكبد"، أو "اللحم، والأمعاء"، فيخرج منه ما خصص»(١).

وقد اعترض أبو حيان على الزمخشري بقوله: «وقولهم هذا ليس بدليل على أن الشحم داخل في ذكر اللحم؛ لأن وصف الشيء بأنه يمازجه شيء آخر، لا يدل على أنه مندرج تحت مدلول ذلك الشيء، ألا ترى أنك تقول مثلاً رجل لابن، أو رجل عالم؟ لا يدل ذلك على أن اللبن أو العلم داخل في ذكر الرجل، ولا أن ذكر الرجل مجرداً عن الوصفين يدل عليهما».

أقول: إن قول العرب: لحم سمين، قد تعارف عندهم بأنهم يريدون أنه شحيم أو كثير الشحم، بخلاف ما ذكره أبو حيان من رجل لابن أو رجل عالم أنه لا يدل على أن العلم واللبن داخل في ذكر الرجل؛ لأن العرب لا تعرف ذلك ولم تتعارف عليه.

ثم اعترض أبو حيان على قول من قال: بأن اللحم يعم الشحم وغيره -كابن عطية وابن العربي وغيرهم- بقوله: «إنه ليس كما ذكر، لأن ذكر اللحم لا يعم الشحم وما هناك من الغضاريف، لأن كلاًّ من اللحم والشحم وما هناك من غضروف وغيره ليس له اسم يخصه، وإذا أطلق ذلك الاسم لم يدخل فيه الآخر، ولا يدل عليه، لا بمطابقة ولا تضمن، فإن تخصيصه بالذكر يدل على تخصيصه بالحكم، إذ لو أريد المجموع لدل بلفظ يدل على المجموع»(٢).

---

(١) ينظر: تفسير القرآن للعثيمين (ج٢/ص٢٥٥).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٢/ص١٤٠).

لكن أقول: لقد أجمع العلماء قديماً وحديثاً على ذلك، وتعارفوه، وتناقلوه في كتبهم، ولم يعترضوا على ذلك، مما يدل دلالة تامة على دخول اللحم في الشحم لا العكس، وهو المفهوم من لغة العرب.

قال ابن كثير: «والأظهر أن اللحم يعم جميع الأجزاء كما هو المفهوم من لغة العرب، ومن العرف المطرد»[1].

القول الخامس: خص لحم الخنْزير لأنه هو معظم ما ينتفع به، ومن أجله يصاد ويذكى.

قال أبو حيان: «ظاهره أن المحرم منه هو لحمه فقط، وقد ذهب إلى ذلك داود رأس الظاهرية، فقال: المحرم اللحم دون الشحم[2]، وقال غيره من سائر العلماء: المحرم لحمه وسائر أجزائه، وإنما خص اللحم بالذكر -والمراد جميع أجزائه- لكون اللحم هو معظم ما ينتفع به، كما نص على قتل الصيد على المحرم،

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص١٦).

(٢) نسبة هذا القول للظاهرية فيه نظر؛ فإنه لم يخالف فيه أحد منهم، بل نقل ابن حزم الظاهري في المحلى (ج٧/ص٣٩٠، ٣٩١، ٤٣٠) حكاية الإجماع على تحريم كل أجزائه، وأقرها حيث قال: «لا يحل أكل شيء من الخنْزير، لا لحمه، ولا شحمه، ولا جلده، ولا عصبه، ولا غضروفه»، ونسبة أبي حيان وبعض الحنابلة -كما في مطالب أولي النهى (ج٦/ص٣٢١)- هذا القول إلى داود الظاهري بأن ما عدا اللحم من الخنْزير جائز فيها نظر، فإن ابن حزم قد أحاط بمذهب داود إمام الظاهرية، وليس بمعقول أن يغفله في هذه المسألة وإن خالفه، بل ليس بمعقول أن يسلم حكاية الإجماع إذا كان داود قد ذهب إلى حل ذلك، ومن عادة ابن حزم إذا خالف داود أن يحكي مذهبه ويبدي مخالفته له. للاستزادة ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (ج٥/ص١٤٠).

والمراد حظر جميع أفعاله في الصيد، وكما نص على ترك البيع ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ﴾ [الجمعة:٩] لأنه كان أعظم ما كانوا يبتغون به منافعهم، فهو أشغل لهم من غيره، والمراد جميع الأمور الشاغلة عن الصلاة»[١].

وقال ابن عرفة: «إن قلت: هلا قيل: إنما حرم عليكم لحم الميتة كما قال: لحم الخنْزير؟

قلت: الجواب عن ذلك أن الخنْزير غير مقدور عليه إلا بالاصطياد، والاصطياد في غالب أمره إنما يكون للحمه، فعلق بما هو المقصود فيه غالباً، بخلاف الميتة؛ فإن النفوس تفر منها وتكره لحمها فالمحرم جميعها»[٢].

القول السادس: خص لحم الخنْزير بالذات مراغمة للكفار.

قال الكيا الهراسي: «خص اللحم بالذكر، ولم يقل: "حرمت الخنْزير" كما قال: "حرمت الميتة" لأنه معظم ما يقصد منه، وفيه مراغمة للكفار الذين يتدينون بأكل لحمه، بتخصيص اللحم الذي هو أعظم مقاصدهم من الخنْزير بالتحريم»[٣].

والذي يترجح في هذا:

أن ذكر اللحم هنا دون غيره لأنه المقصود للأكل، فلا دلالة في ذكره على إباحة شيء آخر من الخنْزير ولا على عدمها، وأما نجاسة عينه وجلده وبقية أجزائه فإنه يستدل لها بأدلة أخرى، لا بالتنصيص على تحريم لحم الخنْزير.

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٢/ص١٤٠).

(٢) ينظر: تفسير ابن عرفة (ج١/ص٢١٦). وقال بهذا القول من قبل الفخر الرازي (ج١/ص٧٣٠)، وأبو السعود (ج١/ص١٩١).

(٣) ينظر: أحكام القرآن للكيا الهراسي (ج١/ص٣١).

وقد يستفاد من هذه الآية بأن تحريم القرآن لأكل لحم الخنْزير يشمل غيره بالتحريم مما يؤكل منه كشحمه وأحشائه وغير ذلك، بخلاف ما يستخدم ويستفاد منه من غير أكل على خلاف بين العلماء.

لكن ما فائدة تخصيص اللحم بالذكر، وما هو مأخذ العلماء في تحريم بقية أجزاء الخنْزير؟

فأقول: لما ذكر الله في هذه الآية المطعومات والمأكولات المحرمة ذكر منها لحم الخنْزير وخصه بالذكر لأمور متعددة ذكرها العلماء. وهي:

أن اللحم معظم ما ينتفع به ويقصد من أجله أكل الخنْزير، بخلاف شحمه وغضاريفه فإنه تبع.

قال ابن عادل في اللباب: «إنما خص اللَّحْم دون غيره -وإن كان غيره مَقْصُوداً بالتحريم-؛ لأنَّه أهَمُّ ما فيه، وأكثر ما يُقْصَد منه اللَّحم كَغَيره من الحَيَوانات، على هذا فلا مَفْهُوم لتَخْصِيص اللَّحْم بالذِّكر، ولو سَلَّمَه، فإنه يكون من باب مَفْهُوم اللَّقَب، وهو ضَعِيف جداً»[1].

أو لما تعارف عليه بأن اللحم شامل لشحم وغيره.

أو مراغمة للكفار، وهم النصارى الذين يتظاهرون بتدينهم في أكله.

أو بقياس الشحم وغيره على اللحم في التحريم؛ لأن علة تحريم أكله هي الضرر الجسمي والأدبي -كما ذكر ذلك المفسرون وحققه الأطباء-، فهي متحققة في كل ما يؤكل منه، فيكون تحريم اللحم بالنص وتحريم غيره بالقياس المساوي.

قال ابن كثير: «ويدخُلُ شَحْمه في حكم لحمه إما تغليبًا، أو أن اللحم يشمل ذلك، أو بطريق القياس على رأي»[2].

---

(١) ينظر: تفسير اللباب (ج٧/ص٢١٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص٤٨١).

أو أن القرآن حرم اللحم والسنة بينت تحريم بقية أجزاء الخنْزير، كما أن القرآن ذكر تحريم الميتة، والسنة أحلت البعض منها، وهو السمك والجراد، وحرم الدم وإنما المراد به بعض الدم؛ لأنه لم يدخل فيه الكبد والطحال، وذكر لحم الخنْزير فانصرف النهي إلى اللحم وغيره، كما جاء في الحديث الصحيح: عن جابر ﵁: «أن النبي ﷺ خطب الناس يوم الفتح فقال: إن الله ورسوله حرم عليكم بيع الخمر، والميتة، والخنْزير، والأصنام ... » الحديث[(١)]، فجعل الخنْزير قرين الخمر والميتة، ولم يستثن شحمه، بل أطلق تحريم بيعه، كما أطلق تحريم الخمر والميتة.

وجاء في الحديث الآخر عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْخَمْرَ وَثَمَنَهَا، وَحَرَّمَ الْمَيْتَةَ وَثَمَنَهَا، وَحَرَّمَ الْخِنْزِيرَ وَثَمَنَهُ»[(٢)]، فحرم الخنْزير ولم يستثنِ منه شيئاً وحرم ثمنه.

قال الطبري: ((وأما قوله: ﴿وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ فإنه يعني: وحُرِّم عليكم لحم الخنْزير، أهليُّه وبَرِّيّه، فالميتة والدم مخرجهما في الظاهر مخرج عموم، والمراد منهما الخصوص، وأما لحم الخنْزير، فإن ظاهره كباطنه، وباطنه كظاهره، حرام جميعه، لم يخصص منه شيء))[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري (ج٣/ ص٨٤، ح٢٢٣٦)، ومسلم (ج٣/ ص١٢٠٧، ح١٥٨١).

(٢) أخرجه أبو داود (ج٣/ص٢٩٧، ح٣٤٨٧) من طريق عبد الوهاب بن بخت، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة به، وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود (ج٧/ص٤٨٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج٩/ص٤٩٣).

وعن بُرَيدة بن الخصيب الأسلمي ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «من لعب بالنردَشير[١] فكأنما صَبَغَ يده في لحم الخنْزير ودمه»[٢].

قال ابن كثير: «فإذا كان هذا التنفير لمجرد اللمس فكيف يكون التهديد والوعيد الأكيد على أكله والتغذي به»[٣].

أو حرموا ذلك بعود مرجع الضمير إلى المضاف إليه، وهو الخنْزير كما في آية سورة الأنعام: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾.

فيكون تحريم أكل لحم الخنْزير جاء بالنص، كما قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾، وتحريم بقية أجزائه من الشحم والكبد والطحال وغيرها، مأخوذ من قوله: ﴿فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾، فمرجع الضمير يعود على لفظ الخنْزير لا على لفظ اللحم، خلافاً لابن كثير[٤].

---

(١) والنردشير: هو النرد: لعبة ذات صندوق وحجارة وفصين، تعتمد على الحظ، وتنقل فيها الحجارة على حسب ما يأتي به الفص، وتعرف عند العامة بـ:الطاولة. ينظر: المعجم الوسيط (ج٢/ص٩١٢). وفي فيض القدير (ج٦/ص٢٨٥): «هو النرد، ومعناه الفرس حلو، قيل: سبب حرمته أن واضعه سابور بن أزدشير أول ملوك ساسان. وقد اتفق السلف على حرمة اللعب به ونقل ابن قدامة عليه الإجماع». وهو ما يعرف الآن بالزهر، الذي تلعب به الطاولة.

(٢) أخرجه مسلم (ج٤/ص١٧٧٠، ح٦٠٣٣).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص١٦).

(٤) قال ابن كثير في تفسيره (ج٣/ص١٦): «ولا يحتاج إلى تحذلق الظاهرية في جمودهم هاهنا وتعسفهم في الاحتجاج بقوله: ﴿فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا﴾ يعنون قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام:١٤٥] أعادوا الضمير فيما فهموه على الخنْزير، حتى يعم جميع أجزائه، وهذا بعيد من حيث اللغة، فإنه لا يعود الضمير إلا إلى المضاف دون المضاف إليه».

فيشمل جميع أجزاء الخنْزير بأنه رجس ونجس، وكل رجس ونجس حرام، لكن خص اللحم بالذكر لأنه معظم ما ينتفع به، وهو المقصود لأجله؛ لأن تحريم اللحم معلوم بالنص عليه، فلو عاد الضمير عليه لزم خلو الكلام من فائدة التأسيس، فعوده إلى كلمة "خنْزير" يفيد الكلام معنى جديداً، وهو تحريم بقية أجزائه، وهذا جائز في اللغة عند وجود قرينة تدل على ذلك.

قال الشنقيطي: «إذا احتمل الكلام التأسيس والتأكيد معًا وجب حمله على التأسيس، ولا يجوز حمله على التأكيد، إلا لدليل يجب الرجوع إليه»[(١)]، فلو أعدنا الضمير على اللحم فإن كلمة رجس تفيد تأكيد حرمته ونجاسة لحمه، بخلاف لو أعدناه على الخنْزير فإن ذلك يفيد تأسيس معنىً جديد، وهو تحريم بقية أجزائه.

ومما يؤيد ذلك ما ذكره الزركشي: في أن الأصل في الضمير عوده إلى أقرب مذكور، وإذا جاء مضاف ومضاف إليه وذكر بعدهما ضمير عاد إلى المضاف؛ لأنه المحدث عنه دون المضاف إليه، نحو: لقيت غلام زيد فأكرمته، فالضمير للغلام ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم:٣٤]، وعند التعارض راعى ابن حزم والماوردي الأصل الأول، فقالا: إن الضمير في قوله: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ يعود على الخنْزير دون لحمه؛ لقربه، وقواه بعض المتأخرين؛ لأن قولهم بأن الضمير للمضاف دون المضاف إليه ليس بأصل مطرد، فقد يعود إلى المضاف إليه، كقوله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [النحل:١١٤].

---

(١) ذكر هذه القاعدة في مواطن عدة في أضواء البيان منها، ينظر: (ج٦/ص٧٥٥)، (ج٧/ص٤٤٢). والمرادُ بالتأسيس: حملُ الزيادة في اللّفظ على زيادة المعنى. والتأكيدُ: حملُ الزيادة على تأكيد المعنى السابق. ينظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ج١/ص٣٠١).

وللجمهور أن يقولوا: وكذا عوده للأقرب ليس بمطرد؛ فقد يخرج عن الأصل لدليل، وإذا تعارض الأصلان تساقطا، ونظر في الترجيح من خارج؛ بل قد يقال عوده إلى ما فيه العمل بهما أولى، كما يقوله الماوردي أن الضمير يعود إلى الخنْزير؛ لأن اللحم موجود فيه.

من الأمثلة على ذلك: قوله تعالى: ﴿ فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴾ [الشعراء:٤]، فأخبر خاضعين عن المضاف إليه، ولو أخبر عن المضاف لقال: خاضعة، وقوله تعالى: ﴿ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر:٣٧]، فقد عاد الضمير في قول المحققين للمضاف إليه وهو موسى[1].

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٤/ص٣٩)، ونحو هذا القول قاله السيوطي في الإتقان (١/ ٥٥٠).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدقّ، وإعرابها تابع لدقّة الأمرين، فموقعها أدقّ من موقع نظيرتها المتقدّمة في سورة البقرة، فلم يكن ما تقدّم من البيان في نظيرتها بمغن عن بيان ما يختصّ بموقع هذه، ومعناها يزيد دقّة على معنى نظيرتها تبعاً لدقّة موقع هذه، ولنبدأ بموقعها فإنّه مَعْقَد معناها»(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

ذكر الطاهر ثلاث إشكالات في الآية وهي:

الأول: دقة معنى الآية باعتبار موقع الآية لسابقتها.

والثاني: دقة وخفاء إعراب كلمة "الصابئون"، وما موجب رفعها؟ مع أنها معطوفة في الظاهر على اسم (إن) المنصوب.

والثالث: ما يوهم من ظاهره التعارض حيث إنه ذكر ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، ومن جملة المذكورين المؤمنون، وهل الإيمان إلاّ بالله واليوم الآخر!.

وسنتكلم عن كل مشكل وكل جزئية من هذه الآية في مبحثه إن شاء الله.

لكن الذي يهمنا في هذه الآية هو الإشكال الأول: ما المعنى المراد في هذه الآية بشكل عام؟؛ لأن الطاهر وصفه بقوله: «ومعناها يزيد دقّة على معنى نظيرتها -آية البقرة- تبعاً لدقّة موقع هذه».

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٦/ص٢٦٨).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن هذه الآية ليس كما ذكر الطاهر من أن معناها دقيق وخفي، وأنها تحتاج إلى زيادة بيان، وأن الذي زاد من تعقيدها موقع الآية من سابقتها.

قال الطاهر عندما تناول هذه الآية بالدفع: «إن موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدقّ، وإعرابها تابع لدقّة الأمرين، فموقعها أدقّ من موقع نظيرتها المتقدّمة في سورة البقرة [٦٢]، فلم يكن ما تقدّم من البيان في نظيرتها بمغنٍ عن بيان ما يختصّ بموقع هذه، ومعناها يزيد دقّة على معنى نظيرتها تبعاً لدقّة موقع هذه ...، فحقّ علينا أن نخصّها من البيان بما لم يسبق لنا مثله في نظيرتها ولنبدأ بموقعها فإنّه مَعْقَد معناها»(١).

إن هذه الآية واضحة المعنى، ظاهرة الدلالة، ولم يشكل معناها على أحد من المفسرين، بل بينوها ووضحوها من غير خفاء ولا غموض.

ولكن يلاحظ أن أكثر ما تناوله المفسرون بالدفع والبيان في هذه الآية هو إعراب كلمة (الصابئون)، فقد أطنبوا فيها وفي إشكالها.

أما الإشكال الذي أورده من اقتران الآية السابقة -وهي قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۖ فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٦٨﴾ ﴾- بهذه الآية فيرد عليه بقول ابن جرير: «وهو أن هذا أمرٌ من الله تعالى ذكره، نبيَّه محمدًا ﷺ بإبلاغ اليهود والنصارى الذين كانوا بين ظهرانَيْ مُهاجَره، يقول تعالى ذكره له: ﴿ قُلْ ﴾ يا محمد،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٦/ص٢٦٨).

لهؤلاء اليهود والنصارى ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾ التوراة والإنجيل، ﴿ لَسۡتُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍ ﴾ مما تدَّعون أنكم عليه مما جاءكم به موسى عليه السلام معشرَ اليهود، ولا مما جاءكم به عيسى معشرَ النصارى، ﴿ حَتَّىٰ تُقِيمُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ ﴾ مما جاءكم به محمد ﷺ من الفرقان، فتعملوا بذلك كله، وتؤمنوا بما فيه من الإيمان بمحمد ﷺ وتصديقه، وتقرُّوا بأن كل ذلك من عند الله، فلا تكذِّبوا بشيء منه، ولا تفرِّقوا بين رسل الله؛ فتؤمنوا ببعض وتكفروا ببعض؛ فإن الكفر بواحد من ذلك كفر بجميعه؛ لأنّ كتب الله يصدِّق بعضها بعضًا، فمن كذَّب ببعضها فقد كذَّب بجميعها)).

ثم قال بعد ذلك في قوله: ﴿ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنۡهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ طُغۡيَٰنًا ﴾: ((وأقسم الله: ليزيدن كثيرًا من هؤلاء اليهود والنصارى الذين قص قصصهم في هذه الآيات، الكتابُ الذي أنزلته إليك، يا محمد تجاوزًا وغلوًّا في التكذيب لك، على ما كانوا عليه لك من ذلك قبل نزول الفرقان، ﴿ وَكُفۡرًا ﴾ يقول: وجحودًا لنبوتك.

ثم قال تعالى ذكره لنبيه: لا تحزن يا محمد على تكذيب هؤلاء الكفار من اليهود والنصارى من بني إسرائيل لك، فإن مثلَ ذلك منهم عادة وخلق في أنبيائهم، فكيف فيك؟))(١).

ثم قال الله بعد ذلك: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴾.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج١٠/ص٤٧٣).

فما معنى هذه الآية بالنسبة لسابقتها؟:

القول الأول: قال الطاهر: «فاعلم أنّ هذه الجملة يجوز أن تكون أستئنافاً بيانياً ناشئاً على تقدير سؤال يخطر في نفس السامع لِقوله: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴾.

فيسأل سائل عن حال من انقرضوا من أهل الكتاب قبل مجيء الإسلام: هل هم على شيء؟ أو ليسوا على شيء؟ وهل نفعهم اتّباع دينهم أيّامئذٍ؟.

فوقع قوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ ﴾ الآية جواباً لهذا السؤال المقدّر»(١).

وتوجيه الطاهر فيه نظر، بل الآية تدل على خلاف ذلك، ومفهوم المخالفة لهذه الآية هو الثناء على من أقام التوراة والإنجيل وقام بهما حق القيام ورعاهما حق رعايتهما، والله وعد أهل الكتاب بالخير والرزق إن آمنوا وعملوا بالتوراة والإنجيل، كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم ۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة:٦٦]، والتوراة مبشرة بالرسول النبي الأمي، والقرآن مصدق بما جاء به موسى، فيكون من آمن بذلك فهو مؤمن، سواء أهل الكتاب السابقون أو اللاحقون الموجودون بعد بعثة محمد ﷺ، ومن كفر بذلك فقد خاب وخسر؛ لأنه لم يقم التوراة والإنجيل.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٦/ص٢٦٨).

يقول شيخ الإسلام: «وكل من تدين بدين أهل الكتاب فهو منهم، سواء كان أبوه أو جده دخل في دينهم أو لم يدخل، وسواء كان دخوله قبل النسخ والتبديل أو بعد ذلك، وهذا مذهب جمهور العلماء»(١).

والقول الآخر للطاهر: أنه يجوز أن تكون هذه الجملة مؤكِّدة لجملة ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟﴾ [المائدة:٦٥]، فبعد أن أُتبعت تلك الجملة بما أُتبعت به من الجُمل عاد الكلام بما يفيد معنى تلك الجملة تأكيداً للوعد، ووصلاً لربط الكلام، وليُلحق بأهل الكتاب الصابئون، وليظهر الاهتمام بذكر حال المسلمين في جنّات النّعيم(٢).

وقد سبق بيان القاعدة التفسيرية: أنه إذا احتمل الكلام التأسيس والتأكيد معًا وجب حمله على التأسيس، ولا يجوز حمله على التأكيد، إلا لدليل يجب الرجوع إليه(٣).

وهذه الآية تفيد معنى جديداً، وهو ما سنبينه في القول الراجح بإذن الله.

القول الثاني: لما كان ما مضى في هذه السورة غالباً في فضائح أهل الكتاب، لا سيما اليهود، وبيان أنهم عضوا على الكفر، ومردوا على الجحد، وتمرنوا على البهت، وعتوا عن أوامر الله، كان ذلك موجباً لأنه ربما حدث في الخاطر أنه إن آمن منهم أحد ما يقبل، أو لأن يقولوا هم: ليس في دعائنا حينئذ فائدة فلا تدعنا.

---

(١) ينظر: إقامة الدليل على إبطال التحليل (ج٢/ص٢٠٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٦/ص٢٦٨).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج٦/ص٧٥٥)، و(ج٧/٤٤٢)، وقواعد الترجيح عند المفسرين (ج١/ص٤٧٣)، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ص٣٠١).

فأخبر الله أن الباب مفتوح لهم ولغيرهم من جميع أهل الملل، وأنه ليس بين الإنسان وبين أن يكون من أهله إلا عدم الإخلاص، فإذا أخلص أذن في دخوله ونودي بقبوله[1].

وقد قال الطاهر: «إن الله بين في هاته الآية أن باب الله مفتوح لهم، وأن اللجأ إليه أمر هين عليهم، وذلك بأن يؤمنوا ويعملوا الصالحات»[2].

ويؤيد ذلك ما قاله ابن كثير: «إن المقصود من هذه الآية: أن كل فرقة آمنت بالله وباليوم الآخر -وهو المعاد والجزاء يوم الدين- وعملت عملا صالحًا، ولا يكون ذلك كذلك حتى يكون موافقًا للشريعة المحمدية بعد إرسال صاحبها المبعوث إلى جميع الثقلين، فمن اتصف بذلك ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ فيما يستقبلونه، ولا على ما تركوا وراء ظهورهم ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾»[3].

وهذا قول حسن، والقول الآتي أحسن منه وأقرب لموضوع الآية.

القول الثالث: إن القرآن مثاني، وأن الله يذكر غالباً في كتابه الضد بعد الكلام على ضده، فإذا ذكر حال أهل الجنة ذكر حال أهل النار، وإذا ذكر الأبرار ذكر الفجار، ففي هذه الآية لما ذكر الله حال أهل الكتاب الذين لم يقيموا التوراة والإنجيل وأنهم ليسوا على شيء ووصفهم بالكفر فهذا كله ترهيب لهم، ثم ثنى بذكر حال الطائفة الأخرى الذين يقيمون التوراة و الإنجيل ويؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون الصالحات، وهذا ترغيب.

فقد وفَّت الآية حق الفريقين من الترغيب والبشارة، وراعت المناسبتيْن للآيات المتقدمة مناسبةَ اقتران الترغيب بالترهيب.

---

(١) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (ج٢/ص٥٠٨).

(٢) ذكر هذا القول في سورة البقرة، ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٥٣١).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص١٥٦).

فمجيء ﴿ إِنَّ ﴾ هنا لمجرد الاهتمام بالخبر وتحقيقِه؛ لدفع توهم أن ما سبق من المذمات شامل لجميع أهل الكتاب، فإن كثيراً من الناس يتوهم أن سلف الأمم التي ضَلَّت كانوا مثلهم في الضلال(١).

وهذا الذي يظهر لي والعلم عند الله، يقول الخازن: «لما بين الله ﷻ أن أهل الكتاب ليسوا على شيء ما لم يؤمنوا، بين في هذه الآية أن هذا الحكم عام في كل أهل الملل، وأنه لا يحصل لأحد منهم فضيلة ولا منقبة إلا إذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً يرضاه الله، ومن العمل الصالح الإيمان بمحمد ﷺ؛ لأنه لا يتم الإيمان إلا به»(٢).

قال البقاعي: «لما أخبر عن كثير منهم بالزيادة في الكفر، رغب القسم الآخر على وجه يعم غيرهم». وقال: «هذا قول حسن»(٣).

ويقول الألوسي: «﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ كلام مستأنف مسوق للترغيب في الإيمان والعمل الصالح»(٤).

أما مناسبة ذكر بقية الطوائف مع أهل الكتاب؛ فليخبر الله سبحانه جميع أهل الأديان أن الطريق الموصل إلى مرضات الله وجنته وأن العمل الذي يقبله الله من الناس، أياً كان وصفهم وعنوانهم وما كانوا عليه قبل بعثة النبي ﷺ، والذي يلتقي عليه المتفرقون في الملل والنحل هو: الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٥٣١).

(٢) ينظر: تفسير الخازن (ج٢/ص٧٥).

(٣) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (ج٢/ص٥٠٨).

(٤) ينظر: تفسير الألوسي (ج٥/ص٧٨).

وصلاح العمل متضمن: الإخلاص، والاتباع.

أما ذكر المسلمين، فتشريف لهم وللاهتمام بحالهم.

وأما غيرهم فكما قال البقاعي: «إنه لما طال الكلام معهم كان ربما ظن أن الأمر ترغيباً وترهيباً وأمراً ونهياً خاص بهم، فوقع الإعلام بأنهم وغيرهم من جميع الفرق في ذلك سواء، تشريفاً لمقدار هذا النبي الكريم بعموم الدعوة وإحاطة الرسالة»[١].

وقال الطاهر: «ومن بديع البلاغة أن قرن معهم في ذلك ذكر بقية من الأمم؛ ليكون ذلك تأنيساً لوحشة أهل الكتاب من القوارع السابقة في الآيات الماضية، وإنصافاً للصالحين منهم، واعترافاً بفضلهم، وتبشيراً لصالحي الأمم من اليهود وغيرهم الذين مضوا مثل الذين كانوا قبل عيسى وامتثلوا لأنبيائهم، ومثل الحواريين، والموجودين في زمن نزول الآية مثل عبد الله بن سَلاَم، وصهيب»[٢].

---

(١) ينظر: نظم الدرر (ج٢/ص٥٠٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٥٣١).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقۡسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡأٓثِمِينَ ١٠٦ فَإِنۡ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا ٱسۡتَحَقَّآ إِثۡمٗا فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسۡتَحَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَوۡلَيَٰنِ فَيُقۡسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن شَهَٰدَتِهِمَا وَمَا ٱعۡتَدَيۡنَآ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ١٠٧ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِٱلشَّهَٰدَةِ عَلَىٰ وَجۡهِهَآ أَوۡ يَخَافُوٓاْ أَن تُرَدَّ أَيۡمَٰنُۢ بَعۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡمَعُواْۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ١٠٨ ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «وقال الفخر: رَوَى الواحدي عن عمر: "هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام"[١]. وقال ابن عطية عن مكي بن أبي طالب: "هذه الآيات عند أهل المعاني من أشكل ما في القرآن إعراباً ومعنى وحكماً"[٢]»[٣].

---

(١) ذكر ذلك الواحدي في تفسيره البسيط (ج٧/ص٥٨٣)، وينظر: مفاتيح الغيب (ج١٢/ص١٠١).

(٢) ينظر: الكشف عن وجوه القرآءات السبع (ج١/ص٤٢٠).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٩٤).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

هذه الآية فيها استشكالات مترابطة، وسنبين في هذا الموضع ما أشكل من حيث المعنى، وما ترتب عليه من أحكام.

ووجه الإشكال في هذه الآية جاء بسبب إيجاز العبارة، مع ما تحمله من معانٍ غامضة، وأحكام كثيرة، ولذلك قال ابن الغربي: «إن البيان من الله تعالى في هذه الآية للأحكام جاء على صفة غريبة، وهو سياقه على الإشارة إلى القصة، ولذلك جاء بانتقالات كثيرة»(١).

ولأجل ذلك اختلف المفسرون في التقديرات التي تحتملها الآية تبعاً لاختلاف مذاهبهم الفقهية.

وكذلك جاء الإشكال من جهة الاشتراك الحاصل في بعض مفردات الآية: وهي ﴿شَهَٰدَةُ﴾، ﴿أَوۡ﴾، ﴿مِّنكُمۡ﴾، ﴿مِنۡ غَيۡرِكُمۡ﴾.

وكذلك حصل الخلاف في بقاء حكمها أو نسخها؛ مع العلم بأن سورة المائدة من أوآخر السور نزولاً.

قال الرازي: «والحكم الذي في هذه الآية منسوخ عند أكثر الفقهاء، والله أعلم بأسرار كلامه»(٢).

وكذلك اختلاف الروايات في سبب نزولها، وما هو السقيم والصحيح منها.

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال عن الآية سنقف وقفتين:

الوقفة الأولى: مع سبب النُّزول.

الوقفة الثانية: في معنى الآية إجمالاً.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٣/ص٤٢١).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج١٢/ص١٠١).

الوقفة الأولى: في سبب نزولها:

اتفق المفسرون على أن سبب نزول هذه الآيات هي حادثة تميم الداري وعدي بن بداء -قبل إسلامهما-[(١)] مع السهمي المسلم.

فقد روى جماعة من التابعين أن هذه الحادثة هي السبب في نزول الآية، كما نقل ذلك المفسرون في تفاسيرهم[(٢)].

قال ابن عطية والقرطبي: «لا نعلم خلافاً أن هذه الآيات نزلت بسبب تميم الداري وعدي بن بداء»[(٣)].

إلا أنهم اختلفوا في تعدد الروايات فيها، وفي ألفاظ الحادثة.

قال ابن العربي: «وفي سبب نزول الآية روايات مختلفة من طرق كثيرة، لو سردناها بطرقها، وسطرناها بنصوصها، وكشفنا عن أحوال رواتها بالتجريح والتعديل لاتسع الشرح، وطال على القارئ البرح، فلذا نذكر لكم من ذلك أيسره»[(٤)].

قال ابن عطية: «تختلف ألفاظ هذه القصة في الدواوين، وما ذكرته هو عمود الأمر»[(٥)].

---

(١) تميم الداري أسلم وحسن إسلامه، وهو صاحب حديث الجساسة في صحيح مسلم.

أما عدي بن بداء فقد اختلف في إسلامه. قال ابن عطية: «ولم يصح لعدي صحبة فيما علمت، ولا ثبت إسلامه، وقد صنفه في الصحابة بعض المتأخرين، وضعف أمره، ولا وجه عندي لذكره في الصحابة». ينظر: المحرر الوجيز (ج٢/ص٢٩٤).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج٢/ص١٢٨).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج٢/ص٢٩٤)، والجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٣٤٦).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٣/ص٣٨٩).

(٥) ينظر: المحرر الوجيز (ج٢/ص٢٩٦).

ولذا فسأقتصر على رواية البخاري، وأتبعها برواية الترمذي لشمولها.

أما رواية البخاري:

فعن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: «كان تميم الداري -قبل أن يسلم- وعدي بن بداء يختلفان إلى مكة بالتجارة، فخرج معهما رجل من بني سهم، فتوفي بأرض ليس فيها مسلم، فأوصى إليهما، فدفعا تركته إلى أهله، وحبسا جاماً[1] من فضة مخوَّصاً بالذهب، ففقده أولياؤه، فأتوا رسول الله ﷺ فحلفهما: ما كتمنا، ولا أضعنا، ثم عرف الجام بمكة، فقالوا: اشتريناه من تميم وعدي، فقام رجلان من أولياء السهمي، فحلفا بالله: إن هذا لجام السهمي، ولشهادتنا أحق من شهادتهما، وما اعتدينا إنا إذاً لمن الظالمين، فأخذ الجام، وفيهما نزلت هذه الآية»[2].

(١) قوله: «جاماً» بالجيم وتخفيف الميم، هو: إناء يشرب به، عليه صفائح الذهب مثل خوص النخل. ينظر: النهاية في غريب الحديث (ج٢/ص٨٧)، وفتح الباري (ج٥/ص٤١١).

(٢) أخرجه البخاري (ج٤/ص١٣، ح٢٧٨٠)، وأبو داود (ج٣/ ص٣٣٧، ح٣٦٠٨)، والترمذي (ج٥/ ج٢٥٩، ح٣٠٦٠)، من طريق ابن أبي زائدة، عن محمد بن أبي القاسم، عن عبد الملك بن سعيد بن جبير، عن أبيه عن ابن عباس به، بلفظ قريب من هذا.

وأخرجه بهذا اللفظ الدارقطني في سننه (ج٤/ ص١٦٨، ح٣٠) من طريق يحيى بن زكريا بن أبي زائدة، عن محمد بن أبي القاسم، به.

وأما رواية الترمذي:

فعن ابن عباس عن تميم الداري في هذه الآية: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَـٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ ﴾ قال: «برئ منها الناس غيري وغير عدي بن بداء، وكانا نصرانيين يختلفان إلى الشام قبل الإسلام، فأتيا الشام لتجارتهما، وقدم عليهما مولى لبني هاشم يقال له: بديل بن أبي مريم بتجارة، ومعه جام من فضة يريد به الملك، وهو عظم تجارته، فمرض، فأوصى إليهما، وأمرهما أن يبلغا ما ترك أهله، قال تميم: فلما مات أخذنا ذلك الجام فبعناه بألف درهم، ثم اقتسمناه أنا وعدي بن بداء، فلما قدمنا إلى أهله، دفعنا إليهم ما كان معنا، وفقدوا الجام فسألونا عنه، فقلنا: ما ترك غير هذا، وما دفع إلينا غيره. قال تميم: فلما أسلمت بعد قدوم رسول الله ﷺ المدينة تأثمت من ذلك، فأتيت أهله فأخبرتهم الخبر، وأديت إليهم خمسمائة درهم؛ وأخبرتهم: أن عند صاحبي مثلها، فأتوا به رسول الله ﷺ، فسألهم البينة، فلم يجدوا، فأمرهم أن يستحلفوه بما يقطع به على أهل دينه، فحلف، فأنزل الله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَـٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ ﴾ إلى قوله: ﴿ أَوْ يَخَافُوٓا۟ أَن تُرَدَّ أَيْمَـٰنٌۢ بَعْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ ﴾فقام عمرو بن العاص ورجل آخر فحلفا، فنُزعت الخمسمائة درهم من عدي بن بداء»(١).

---

(١)أخرجه الترمذي (ج٥/ص٢٥٨، ح٣٠٥٩) من طريق الحسن بن أحمد بن أبي شعيب الحراني، عن محمد بن سلمة الحراني، عن محمد بن إسحاق، عن أبي النضر، عن باذان مولى أم هانئ، عن ابن عباس عن تميم الداري به. قال أبو عيسى: «هذا حديث غريب، وليس إسناده بصحيح». وقال الألباني في ضعيف سنن الترمذي (ج١/ص٣٧٢): «ضعيف جداً». وقال الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير (ج٧/ص٨١): «وهذا الحديث إن لم يستوف شروط الصحة فقد اشتهر وتلقّي بالقبول». فأقول: ليست الشهرة تثبت بها صحة الأحاديث، وخاصة أحاديث الأحكام.

قال ابن كثير: «وقد ذكر هذه القصة مرسلة غيرُ واحد من التابعين، منهم: عكرمة، ومحمد بن سيرين، وقتادة، وذكروا أن التحليف كان بعد صلاة العصر، وكذا ذكرها مرسلة: مجاهد، والحسن، والضحاك، وهذا يدل على اشتهارها في السلف وصحتها».

ثم قال ابن كثير: «ومن الشواهد لصحة هذه القصة: ما رواه ابن جرير بسنده عن الشعبي، أن رجلاً من المسلمين حضرته الوفاة بدَقُوقا[١]، ولم يجد أحدًا من المسلمين يشهده على وصيته، فأشهد رجلين من أهل الكتاب، قال: فقدما الكوفة، فأتيا الأشعري -يعني: أبا موسى الأشعري رضي الله عنه- فأخبراه، وقدما بتركته ووصيته، فقال الأشعري: هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم قال: فأحلفهما بعد العصر بالله ما خانا ولا كذبا ولا بَدّلا ولا كتما ولا غيرا، وإنها لوصية الرجل وتركته. قال: فأمضى شهادتهما»[٢].

---

(١) (دقوقاء) بفتح أوله وضم ثانيه وبعد الواو قاف أخرى وألف ممدودة ومقصورة، مدينة بين إربل وبغداد. ينظر: معجم البلدان (ج٢/ص٤٥٩).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (ج١١/ص١٧٤) ابن أبي شيبة (ج٤/ص٤٩٥، ح ٢٢٨٨٩)، وعبد الرزاق (ج٨/ص٣٦٠، ح١٥٥٣٩)، وأبو داود (ج٣/ ص٣٣٧، ح٣٦٠٥)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (ج١١/ص٤٦٢)، والبيهقي (ج٣/ص٢٧٨)، والحاكم (ج٢/ص٣١٤) من طرق عن زكريا، عن الشعبي به.

وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي. وقال الحافظ ابن حجر عن إسناد أبي داود: «رجاله ثقات». ينظر: فتح الباري (ج٥/ص٤٨٣)، ونيل الأوطار (ج٩/ص١٥٦).

قال ابن كثير: «فقوله: "هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد رسول الله ﷺ" الظاهر -والله أعلم-أنه إنما أراد بذلك قصة تميم وعديّ بن بَدّاء، قد ذكروا أن إسلام تَمِيم بن أوْسٍ الداري رضي الله عنه كان في سنة تسع من الهجرة، فعلى هذا يكون هذا الحكم متأخرًا، يحتاج مدعي نسخه إلى دليل فاصل في هذا المقام، والله أعلم».

وقد ذكر ابن جرير لهذه القصة سندين قال عنهما ابن كثير: «وهذان إسنادان صحيحان إلى الشعبي، عن أبي موسى الأشعري»(١).

والذي يهمنا في هذه القصة وإن اختلفت ألفاظها ما يلي:

- أن هذه الحادثة هي السبب في نزول الآيات الثلاث.
- أنها كانت بين رجل مسلم من بني سهم، ووصيين نصرانيين، وهما تميم الداري -قبل أن يسلم- وعدي بن بداء.
- أنهم كانوا في سفر وتوفي المسلم في أرض ليس فيها أحد من المسلمين.
- أن الرجلين الوصيين أو الشاهدين الكافرين حبسا جاماً من فضة، وكتما ما فعلا، وأنهما قد خانا.

فهذه الأمور الأربعة اتفقت الروايات في ذكرها، وفي ألفاظها، وفي صحتها، وهو ما سأدفع به إشكال هذه الآية -إن شاء الله-.

المعنى الإجمالي للآيات:

ذكر غير واحد من المفسرين أن هذا نداء من الله للمسلمين، بأن المحتضر إذا أراد الوصية ينبغي أن يشهد عدلين أو وصيين بما معه، أو يحلفهما -على الخلاف الوارد-، وأن يكونا من ذوي دينه أو نسبه،

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص٢١٩).

فإن لم يجدهما بأن كان في سفر فآخران من غيرهم، ثم إن وقع ارتياب في صدقهما أقسما على صدق ما يقولان بالتغليظ في الوقت، وأنهما ما كذبا ولا بدّلا، فإن اطلع و عثر بعد ذلك على أنهما كذبا أو خانا حلف رجلان من أولياء الميت، وغرم الشاهدان ما ظهر عليهما»(١).

أولاً: قوله تعالى: ﴿شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ﴾.

وردت كلمة (شَهِدَ) في كتاب الله تعالى بأنواع مختلفة، منها:

بمعنى: الحضور؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ﴾ [البقرة:٢٨٢].

وبمعنى: قضى، أي: أعلم؛ كقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨].

وبمعنى: أقر؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَشۡهَدُونَ﴾[النساء:١٦٦].

وبمعنى: حكم؛ قال الله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٞ مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ [يوسف:٢٦](٢).

وبمعنى: حلف؛ كما في اللعان.

ثانياً: اختلف في معنى الشهادة في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ على أي المعاني تحمل؟ وذلك على ثلاثة أقوال، وهي كالتالي:

---

(١) ينظر: التسهيل لعلوم التنْزيل (ج١/ص٣٨٩)، وتفسير الألوسي (ج٥/ص١٧٥).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (ج٦/ص٣٤٧).

القول الأول: هي الشهادة التي تقام بها الحقوق عند الحكام، وهي التي تحفظ فتؤدى. اختاره ابن عطية[١]، وقال ابن كثير: «وهو ظاهر سياق الآية الكريمة»[٢].

القول الثاني: الحضور للوصية، يقال: شهدت وصية فلان، أي: حضرتها[٣].

القول الثالث: اليمين؛ فيكون المعنى: يمين ما بينكم أو أيمان بينكم أن يحلف اثنان. وهو اختيار الطبري والقفال[٤].

وقال الطبري: إنَّه لا يعلم لله حكم يجب فيه على الشاهد يمين.

ثم قال: «سميت اليمين شهادة؛ لأنه يثبت بها الحكم كما يثبت بالشهادة».

وضعف هذا القول ابن عطية.

وقال ابن كثير معقباً على قول ابن جرير: «هذا لا يمنع الحكم الذي تضمنته هذه الآية الكريمة، وهو حكم مستقل بنفسه، لا يلزم أن يكون جارياً على قياس جميع الأحكام، على أن هذا حكم خاص بشهادة خاصة في محل خاص، وقد اغتفر فيه من الأمور ما لم يغتفر في غيره، فإذا قامت قرائن الريبة حلف هذا الشاهد بمقتضى ما دلت عليه هذه الآية الكريمة»[٥].

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج٢/ص٢٩٦).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص٢١٧).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج٣/ص١١٢)، والمحرر الوجيز (ج٢/ص٢٩٦)، وفتح القدير (ج٢/ص١٢٥).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج١١/ص١٥٧)، والجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٣٤٨).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص٢١٧).

وقال الشوكاني: ((إن اليمين لا يشترط فيها عدد ولاعدالة، بخلاف الشهادة))[1].

ويرد على من تأول الشهادة باليمين: بأن الشهادة التي تطلق ويراد بها اليمين هي الشهادة التي يضاف معها لفظ الجلالة مسبوقاً بحرف القسم، وهو (الباء)، كقولك: أشهد بالله، كما جاء ذلك في سورة النور: ﴿فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ﴾ [النور:٦]، وقوله: ﴿وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ﴾[النور:٨].

وتقدير الآية على هذا القول: "يقسم اثنان ذوا عدل منكم"، والشرع لا يستحلف إلا من وجد منه ريبة، أو يخشى منه كتمان، أما ذوو العدل والأمانة فإنه لا وجه لاستحلافهم؛ فإن قولهم وعدالتهم تغني عن استحلافهم.

قال ابن القيم: ((أما قول من قال: إن المراد بالشهادة أيمان الأوصياء للورثة، فباطل من وجوه:

أحدها: أنه سبحانه قال: ﴿شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ﴾ ولم يقل: أيمان بينكم.

الثاني: أنه قال: ﴿ٱثْنَانِ﴾، واليمين لا تختص بالاثنين.

الثالث: أنه قال: ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، واليمين لا يشترط فيها ذلك.

الرابع: أنه قال: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾، واليمين لا يشترط فيها شيء من ذلك.

الخامس: أنه قيد ذلك بالضرب في الأرض، وليس ذلك شرطاً في اليمين.

---

(١) ينظر: نيل الأوطار (ج٩/ص١٥٦).

السادس: أنه قال: ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْأَٰثِمِينَ﴾، وهذا لا يقال في اليمين في هذه الأفعال؛ بل هو نظير قوله: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ [البقرة:٢٨٣].

السابع: أنه قال: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِٱلشَّهَٰدَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَآ﴾، ولم يقل: بالأيمان.

الثامن: أنه قال: ﴿أَوْ يَخَافُوٓا۟ أَن تُرَدَّ أَيْمَٰنٌۢ بَعْدَ أَيْمَٰنِهِمْ﴾ فجعل الأيمان قسيماً للشهادة، وهذا صريح في أنها غيرها.

التاسع: أنه قال: ﴿فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ لَشَهَٰدَتُنَآ أَحَقُّ مِن شَهَٰدَتِهِمَا﴾، فذكر اليمين والشهادة ولو كانت اليمين على المدعى عليه لما احتاجا إلى ذلك، ولكفاهما القسم أنهما ما خانا.

العاشر: أن الشاهدين يحلفان بالله ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ﴾، ولو كان المراد بها اليمين لكان المعنى: يحلفان بالله لا نكتم اليمين، وهذا لا معنى له ألبتة، لأنه كيف يقال: احلف أنك لا تكتم حلفك!!.

الحادي عشر: أن المتعارف من الشهادة في القرآن والسنة إنما هو الشهادة المعروفة، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق:٢]، وقوله: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة:٢٨٢]، وقوله: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق:٢]، ونظائره...

فإن قيل: فقد سمى الله أيمان اللعان شهادة في قوله: ﴿فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ﴾ [النور:٦]، وقال: ﴿وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ﴾ [النور:٨].

قيل: إنما سمى أيمان الزوج شهادة لأنها قائمة مقام البينة، ولذلك ترجم المرأة إذا نكلت، وسمى أيمانها شهادة لأنها في مقابلة شهادة الزوج.

وأيضاً: فإن هذه اليمين خصت من بين الأيمان بلفظ الشهادة لله؛ تأكيداً لشأنها وتعظيماً لخطرها.

الثاني عشر: أنه قال: ﴿شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ ومن المعلوم أنه لا يصح أن يكون أيمان بينكم إذا حضر أحدكم الموت؛ فإن الموصي إنما يحتاج للشاهدين لا إلى اليمين.

الثالث عشر: أن حكم رسول الله ﷺ الذي حكم به، وحكم به الصحابة بعده هو تفسير الآية قطعاً، وما عداه باطل، فيجب أن يرغب عنه»[1].

الترجيح:

إن معنى الشهادة في هذه الآية يحدد من المقصود بالاثنين؟ هل هما الشاهدان؟ أو الوصيان؟.

فإن كان المرادُ بالاثنين الشاهدين فالشهادة هنا على بابها، أي: شهادة اثنين.

وإن كان المرادُ بهما الوصيين فتكون الشهادة هنا إما الحضور، وإما الأيمان، أي: حضور وصيين اثنين، أو أيمان وصيين اثنين.

والذي يظهر عند التأمل -والعلم عند الله- أن المراد بالشهادة في هذه الآية أنها الحضور، والاثنان إما أن يكونا الشاهدين أو الوصيين.

---

(١) ينظر: الطرق الحكمية (ص٢٧٢).

فيكون المعنى: يحضر ويشهد فيما بينكم حين كتابة الوصية شاهدان، يشهدان على ما فيها، أو وصيان يقومان بتوزيع التركة على مستحقيها، ولا يكتمان ما فيها ألبتة.

فالاثنان اللذان يحضران الوصية، إما أن يكونا وصيين عليها ويقوما بها، أو يشهدا بما فيها، بحسب حال الوصية والموصِي.

وأما الاستحلاف عليها فإنه لا يكون إلا عند الحاجة أو الريبة إذا كانا وصيين، أو من الكافرين إذا كانا شاهدين.

قال ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما-: ((إنّ اليمين إنما تكون إذا كانا من غيرنا، فإن كانا مسلمين فلا يمين))(١).

قال الطاهر: ((فمنهم من خصّ اليمين بشاهدي الوصية من غير المسلمين، ومنهم من اعتبر بعلّة مشروعية تحليف الشاهدين من غير المسلمين، فقاس عليه تحليف الشاهدين إذا تطرّقت إليهما الريبة ولو كانا مسلمين، وهذا لا وجه له؛ إذ قد شرط الله فيهما العدالة، وهي تنافي الريبة، نعم قد يقال: هذا إذا تعذّرت العدالة، أو ضعفت في بعض الأوقات، ووقع الاضطرار إلى استشهاد غير العدول، كما هي حالة معظم بلاد الإسلام اليومَ، فلا يبعد أن يكون تحليف الشاهد المستور الحال وجهٌ في القضاء))(٢).

ويؤيد هذا القول ما ذكره ابن كثير عندما ساق الخلاف في المراد بالاثنين.

---

(١) أخرجه الطبري (ج١١/ص٢٠٥) وقال السيوطي: ((أخرجه ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والنحاس)). ينظر: الدر المنثور (ج٣/ص٢٢٢)، وتفسير السراج المنير (ج١/ص٣٢١)، وزاد المسير (ج٢/ص٤٤٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٩٧).

وقال: «هل المراد به أن يوصي إليهما، أو يشهدهما؟ على قولين: أحدهما: أن يوصي إليهما، والقول الثاني: أنهما يكونان شاهدين. وهو ظاهر سياق الآية الكريمة، فإن لم يكن وصي ثالث معهما اجتمع فيهما الوصفان: الوصاية والشهادة، كما في قصة تَمِيم الداري، وعَدِيّ بن بَدَّاء»[١].

وقد قيل: إنما استحلف الشاهدان لأنهما صارا مدعى عليهما، حيث ادعى الورثة أنهما خانا في المال[٢].

وقال الطاهر: «وهذان الشاهدان هما وصيّان من الميّت على صفة وصيّته وإبلاغها، إلاّ أن يجعل الموصي وصياً غيرهما، فيكونا شاهدين على ذلك»[٣].

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾.

﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ من قبيلتكم ومن حيِّكم، أو من المسلمين منكم.

وقوله: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ أي: أو شهادة آخرين من غير قبيلتكم وحيِّكم، أو من غير المسلمين منكم.

قال القرطبي: «هذا الفصل هو المشكل في هذه الآية»[٤].

اختلف المفسرون في هذه الآية اختلافاً حاصله راجع إلى قولين:

القول الأول: أنها منسوخة، وهي في قبول شهادة الكافر.

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص٢١٧).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٣٥٥).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٨١).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٣٤٩).

قال به زيد بن أسلم[١]، والنخعي، ومكحول[٢]، ومالك، والشافعي، وأبو حنيفة، وغيرهم من الفقهاء؛ إلا أن أبا حنيفة خالفهم فقال: تجوز شهادة الكفار بعضهم على بعض، ولا تجوز على المسلمين، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة:٢٨٢]، وقوله: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق:٢]؛ فهؤلاء زعموا أن آية الدين من آخر ما نزل، وأن فيها ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾؛ فهو ناسخ لذلك، ولم يكن الإسلام يومئذ إلا بالمدينة، فجازت شهادة أهل الكتاب، والإسلام اليوم طبق الأرض؛ فسقطت شهادة الكفار.

واحتجوا كذلك بقوله تعالى: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾، والكفار ليسوا مرضيين ولا عدولاً؛ فشهادتهم غير مقبولة في حال من الأحوال[٣].

ولأن إجماع الأمة على أن شهادة الفاسق لا تجوز؛ فشهادة الكفار وأهل الذمة لا تجوز بطريق الأولى، والكفر أشد الفسق[٤].

القول الثاني: أنها محكمة، وهو قول الأكثر[٥]، واختلفوا في معنى ذلك على مذهبين:

---

(١) هو الإمام الحجة القدوة، زيد بن أسلم أبو عبدالله العدوي العمري المدني الفقيه (ت١٣٦هـ). ينظر: تهذيب التهذيب (ج٣/ص٣٩٥).

(٢) هو عالم أهل الشام، يكنى أبا عبد الله، وقيل: أبو أيوب، وقيل: أبو مسلم الدمشقي، الفقيه (ت١١٢هـ)، وقيل غير ذلك. ينظر: سير أعلام النبلاء (ج٥/ص١٥٥).

(٣) ينظر: تفسير الخازن (ج٢/ص١٠٥).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٣٤٩)، والكشاف (ج١/ص٧١٩)، وتفسير الخازن (ج٢/ص١٠٥).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص٢١٥).

المذهب الأول: أنها في شهادة المسلم من غير قبيلة الموصي.

وقال به الزهري والحسن وعكرمة.

ويكون معنى قوله: ﴿مِّنكُمْ﴾ أي: من عشيرتكم وقرابتكم، وجعل الأقارب أولى؛ إذ هم أحق بحال الوصية، وأدرى بصورة العدل فيها، ولأنهم أعلم بأحوال الميت، وبما هو أصلح، وهم له أنصح وأضبط وأبعد عن النسيان.

ومعنى قوله: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ أي: من غير القرابة والعشيرة(١).

قال جمهور الفقهاء: لا يجوز شهادة كافر في شيء من الأحكام(٢).

وأما جوازها في السفر ليس لأجل اشتراط قبول الشهادة، ولكن لأجل أن الغالب في السفر فقدان الأقارب ووجود الأجانب، وبأن الضرورة كانت في أوّل الإسلام لقلة المسلمين وتعذرهم في السفر غالباً(٣).

المذهب الثاني: أنها في شهادة الكافر، وتكون في حالة خاصة، وهي عند الاضطرار لذلك.

والكاف والميم في قوله: ﴿مِّنكُمْ﴾ ضمير للمسلمين، ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ للكافرين؛ فعلى هذا تكون شهادة أهل الكتاب على المسلمين جائزة في السفر؛ إذا كانت وصية، واحتيج إلى ذلك.

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٣٤٩)، وتفسير ابن كثير (ج٣/ص٢١٦)، وتفسير البحر المحيط (ج٤/ ص٤٤).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج٧/ص٥٧١).

(٣) ينظر: تفسير النيسابوري (ج٣/ص٢٢٥).

وهو قول جمهور المفَسِّرين، ومنهم: أبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عباس، وكذلك سعيد بن المسيب، ويحيى بن يعمر[^١]، وسعيد بن جبير، وأبو مجلز[^٢]، وشريح[^٣]، وعبيدة السلماني[^٤]، ومجاهد، وقتادة، والسدي، وغيرهم، وقال به من الفقهاء سفيان الثوري، ومال إليه أبو عبيد القاسم بن سلام؛ لكثرة من قال به، واختاره أحمد بن حنبل وقال: «شهادة أهل الذمة جائزة على المسلمين في السفر»[^٥].

الترجيح:

إن القول في هذه الآية يترتب على معنى ﴿أَوْ﴾ في قوله: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾، هل هو على الترتيب أم على التخيير؟.

فعلى القول الأول، وكذلك المذهب الأول من القول الثاني: أنها للتخيير.

---

(١) هو الفقيه العلامة المقرئ، يحيى بن يعمر، أبو سليمان العدواني البصري، قاضي مرو، ويكنى أبا عدي، مات سنة (١٢٠هـ)، وقيل غير ذلك. ينظر: تهذيب التهذيب (ج١١/ص٣٠٥).

(٢) هو لاحق بن حميد بن سعيد، ويقال: شعبة بن خالد بن كثير بن حبيش بن عبد الله بن سدوس السدوسي، أبو مجلز البصري (ت١٠٦هـ)، وقيل (١٠٧هـ)، وقيل قبل ذلك. ينظر: الجرح والتعديل (ج٩/ص١٢٤)، وتهذيب الكمال (ج٣١/ص١٧٦).

(٣) هو شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم، أبو أمية الكندي، الفقيه، قاضي الكوفة (ت٧٨هـ)، وقيل غير ذلك. ينظر: تهذيب التهذيب (ج٤/ص٣٢٨).

(٤) هو عبيدة بن عمرو السلماني، الفقيه المرادي، الكوفي، أحد الأعلام (ت٧٢هـ). ينظر: تهذيب التهذيب (ج٧/ص٨٤).

(٥) ينظر: تفسير البغوي (ج٣/ص١١٢)، الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٣٤٩)، وتفسير ابن كثير (ج٣/ص٢١٦)، و اللباب في علوم الكتاب (ج٧/ص٥٧١).

فيكون تقدير الآية على القول الأول: الموصِي مُخَيَّرٌ بيْنَ أن يشهد المسلم أو الكافر، وذلك قبل النسخ.

وعلى المذهب الأول من القول الثاني: هو مخير بأن يُشْهِدَ اثنَيْنِ من أقاربه، أو من غير أقاربه من المسلمين.

وعلى المذهب الثاني من القول الثاني: إنها للترتيب.

أي: لا يعدل عن شاهدين منكم إلا عند فقدهما، وهذا لا يجيء إلا إذا قلنا: ﴿مِنْ غَيْرِكُمْ﴾: من غير أهْلِ مِلَّتِكُمْ(١).

قد ذهب جمهور العلماء إلى عدم قبول شهادة غير المسلم على المسلم في الجملة، واختلفوا في مسائل منها:

شهادة غير المسلم على المسلم في السفر؛ فذهب الحنابلة والظاهرية إلى قبولها(٢)، وذهب جمهور الفقهاء إلى عدم قبولها(٣).

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٤٦)، واللباب في علوم الكتاب (ج٧/ص٥٦٩).

(٢) ينظر: المغني (ج١٤/ص١٧٠)، والمحرر (ج٢/ص٣١٧)، وزاد المعاد (ج٣/ص١٤٨)، والمحلى (ج٩/ص٤٠٩).

(٣) ينظر: المدونة (ج٥/ص١٥٦)، وأحكام القرآن للشافعي (ج٢/ص١٤٦)، والذخيرة (ج١٠/ص٢٢٤)، وتفسير ابن أبي حاتم (ج٤/ص١٢٣٠)، والناسخ لابن النحاس (ج٢/ص٣٠٤)، وتفسير ابن كثير (ج٣/ص٢١١)، وتفسير ابن جرير (ج٥/ص١٠٧)، وشرح مشكل الآثار (ج١١/ص٤٧٠)، وفتح الباري (ج٥/ص٤٨٣)، وتفسير الرازي (ج١٢/ص٩٦)، والفروق (ج٤/ص٨٦)، وتفسير القرطبي (ج٦/ص٣٥٠)، وأحكام القرآن للكيا (ج٣/ص١٢٠)، وتفسير ابن عطية (ج٢/ص٢٥١)، وتفسير البغوي (ج٢/ص٧٤)، وتفسير الماوردي (ج٢/ص٧٧)، والبحر المحيط لأبي حيان (ج٤/ص٣٩٣).

والذي يظهر -والعلم عند الله- أن الراجح هو المذهب الثاني من القول الثاني القائل: بأن الكاف والميم في قوله: ﴿مِّنكُمْ﴾ ضمير للمسلمين، ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ للكافرين، وأن إشهادهم جائز في حال الضرورة وعند الحاجة[1]، وهو ما ذهب إليه جمهور المفسرين، والحنابلة، والظاهرية، وهو اختيار شيخ الإسلام، وابن القيم.

قال ابن القيم -رحمه الله تعالى-: «قال شيخنا -رحمه الله-: وقول الإمام أحمد في قبول شهادتهم في هذا الموضع هو ضرورة، يقتضي هذا التعليل قبولها في كل ضرورة حضراً وسفراً»[2].

والأدلة والحجج التي تؤيد هذا القول كثيرة، ونذكر منها:

١- احتج من قال المراد بقوله: ﴿مِنْ غَيْرِكُمْ﴾: الكفار، بأنه تعالى قال في أول الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين، فلما قال بعده: ﴿مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ كان المراد من غير المؤمنين[3].

---

(١) قال الطاهر: «والحكمة التي من أجلها لم تقبل في شريعة الإسلام شهادة غير المسلمين إلاّ في الضرورة، عند من رأى إعمالها في الضرورة، أنّ قبول الشهادة تزكية وتعديل للشاهد، وترفيع لمقداره؛ إذ جعل خبره مَقطَعاً للحقوق، فقد كان بعض القضاة من السلف يقول للشهود: اتّقوا الله فينا، فأنتم القضاة ونحن المنفّذون». ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٩٦).

(٢) وقد أفاض العلامة ابن القيم -رحمه الله تعالى- في تقرير ذلك في كتابه النافع الطرق الحكمية (ص١٥٣)، وأجاب فيه عن حجج المخالفين. وينظر: الاختيارات (ص٣٥٩)، والجامع للخلال (ج١/ص٢١٦).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج٧/ص٥٧١).

قال الجصاص: «والآية تدل على أن الخطاب توجه إليهم بلفظ الإيمان من غير ذكر للقبيلة في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ ﴾، ثم قال: ﴿أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ ﴾ يعني: من غير المؤمنين، ولم يجر للقبيلة ذكر»[1].

قال ابن حزم: «وأما من قال: من غير قبيلتكم فقول ظاهر الفساد والبطلان؛ لأنه ليس في أول الآية خطاب لقبيلة دون قبيلة، إنما أولها: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾، ولا يشك منصف في أن غير الذين آمنوا هم الذين لم يؤمنوا، ولكنها من الحسن زلة عالم لم يتدبرها»[2].

٢- أن هذا القول درج عليه جمهور المفسّرين، وهو قول أبي موسى الأشعري، وابن عبّاس، وسعيد بن المسيّب، وقتادة، وهو الذي يجب التعويل عليه، وهو ظاهر الوصف بكلمة ﴿مِّنكُمۡ ﴾ في مواقعها في القرآن[3].

٣- وأيضاً لو كان الآخران مسلمين لم يكن جواز الاستشهاد بهما مشروطاً بالسفر في قوله: ﴿ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِ ﴾، فيكون المراد بالآية: الكفار؛ لأن جواز الاستشهاد بالمسلم غير مشروط بالسفر؛ لأن المسلم جائز استشهاده في الحضر والسفر[4].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (ج٤/ص١٦٠).

(٢) ينظر: المحلى (ج٩/ص٤٠٩).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٨٣).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٤٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج٧/ص٥٧١).

٤- وأيضاً الآية تَدُلُّ على وجوب تَحْلِيف الشَّاهدين بعد الصلاة، كما قال الله تعالى: ﴿تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْءَاثِمِينَ﴾.

والإجماع على أن الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف، فعلمنا أن هذين الشاهدين ليسا من المسلمين[١].

قال الطاهر: «فالحلف يحلفه شاهدا الوصية اللذان هما غير مسلمين لزيادة الثقة بشهادتهما؛ لعدم الاعتداد بعدالة غير المسلم»[٢].

٥- وأيضاً سبب النُّزول وما فيه من شهادة النصرانيين، والصحابي إذا حكى سبب النُّزول كان ذلك في حكم الحديث المرفوع[٣].

٦- قصة أبي موسى الأشعري؛ إذ قضى بشهادة يهوديين بعد أن أحلفهما، وما أنكر عليه أحد من الصحابة، فكان ذلك إجماعاً[٤].

قال شريح: «من كان بأرض غربة ولم يجد مسلماً يشهده على وصيته؛ فأشهد كافرين على أي دين كانا من دين أهل الكتاب، أو عبدة الأوثان؛ فشهادتهم جائزة، ولا تجوز شهادة كافر على مسلم إلا على وصية في سفر»[٥].

---

(١) ينظر: المصدران السابقان.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٨٦).

(٣) ينظر: نيل الأوطار (ج٩/ص١٥٦).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٤٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج٧/ص٥٧١).

(٥) أخرجه الطبري في تفسيره (ج١١/ص١٦٢، ح١٢٩٠٨). وينظر: تفسير البغوي (ج٣/ص١١٢)، وتفسير الخازن (ج٢/ص١٠٥).

قال ابن كثير: ﴿إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ أي: سافرتم، ﴿فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ﴾وهذان شرطان لجواز استشهاد الذميين عند فقد المؤمنين: أن يكون ذلك في سفر، وأن يكون في وصية، كما صرح بذلك شريح القاضي»[١].

٧- هذه حالة ضرورة، والضرورات تبيح المحظورات، كجواز التيمم، والفطر في رمضان، وأكل الميتة في حال الضرورة، والمسلم إذا حضره الموت في السفر، ولم يجد مسلماً يُشْهِدُه على وصيته، ولم تكن شهادة الكافرين مقبولة؛ فإنه يضيع أكثر مهماته، وربما كان عنده ودائع وديون في ذمته[٢].

٨- هذا القول هو الأشبه والأنسب لسياق الآية، وبه قال أبو موسى الأشعري، وعبد الله بن عباس، وغيرهما؛ فيكون في الآية دليل على جواز شهادة أهل الذمة على المسلمين في السفر في خصوص الوصايا كما يفيده النظم القرآني[٣]؛ أخذاً بظاهر الآية وحديث الباب؛ فإن سياقه مطابق لظاهر الآية.

قال الشوكاني: «وخص جماعة قبول شهادة الكافر على المسلم في الوصية وبفقد المسلم، ومنهم: ابن عباس، وأبو موسى الأشعري، وسعيد بن المسيب، وشريح، وابن سيرين، والأوزاعي، والثوري، وأحمد؛ أخذاً بظاهر الآية وحديث الباب- سبب نزول الآية- فإن سياقه مطابق لظاهر الآية»[٤].

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص٢١٦).

(٢) ينظر: تفسير الخازن (ج٢/ص١٠٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج٧/ص٥٧١).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٣٤٩)، وفتح القدير (ج٢/ص١٢٥).

(٤) ينظر: نيل الأوطار (ج٩/ص١٥٦).

٩- أما قولهم: قد أجمع المسلمون على أن شهادة الفساق لا تجوز؛ والكفار فساق فلا تجوز شهادتهم.

قال القرطبي: «ما ذكروه صحيح، إلا أنا نقول بموجبه، وأن ذلك جائز في شهادة أهل الذمة على المسلمين في الوصية في السفر خاصة للضرورة، بحيث لا يوجد مسلم، وأما مع وجود مسلم فلا»(١).

قال ابن حزم: «قال المخالفون: نحن نُهينا عن قبول شهادة الفاسق، والكافر أفسق الفساق، فقلنا: الذي نهانا عن قبول شهادة الفاسق هو الذي أمرنا بقبول شهادة الكافر في الوصية في السفر، فنقف عند أمريه جميعاً، وليس أحدهما بأولى بالطاعة من الآخر»(٢).

وقال ابن عادل: «واحْتَجَّ الآخَرون بقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق:٢]، والكافر لا يكون عدلاً.

وأجيب: بأنه نحن نسلم أن الكافر ليس بعدل، إلا أن قوله: ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ عامٌّ، وقوله: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ خاصٌّ؛ فإنه أوجب شهادة العدل منا في الحضر، واكتفى بشهادة من لا يكون منا في السفر؛ فهذه الآية خاصة، والآية التي ذكروها عامة، والخاص مقدم على العام، لا سيما إذا كان الخاص متأخراً في النُّزول، والمائدة متأخرة في النُّزول»(٣).

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٣٤٩).

(٢) ينظر: المحلى (ج٩/ص٤٠٩).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج٧/ص٥٧١).

الرد على من قال بأن حكم هذه الآية منسوخ:

أما ادعاء نسخ هذه الآية -كما روي عن زيد بن أسلم وغيره- فإنه لم يأت عن أحد ممن شهد التنْزيل، وقد قال بالإحكام ثلاثة من الصحابة، ومخالفة الصحابة إلى غيرهم ينفر عنه أهل العلم.

والقول بأن هذا الحكم صار منسوخاً بعيدٌ؛ لأن هذه السورة – المائدة– باتفاق أَكْثَرِ الأمَّةِ على أَنَّها من آخر ما نزل من القُرْآنِ، ولَيْسَ فيها مَنْسُوخٌ، حتى قال ابن عباس والحسن وغيرهما: إنه لا منسوخ فيها[1].

وصح عن عائشة أنها قالت: هل تقرأ سورة المائدة؟ قلت: نعم، قالت: فإنها آخر سورة أنزلت، فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه[2].

فالحق أن الآية محكمة، وأن حكمها شرع دائم.

وكذلك يقال: إن النسخ لا بد فيه من إثبات الناسخ على وجه يتنافى الجمع بينهما، مع تراخي الناسخ، وأنه لا يثبت بالاحتمال، وما ذكروه لا يصح أن يكون ناسخاً؛ فإنه في قصة غير قصة الوصية لمكان الحاجة والضرورة، ولا يمتنع اختلاف الحكم عند الضرورات؛ ولأنه ربما كان الكافر ثقة عند المسلم يرتضيه عند الضرورة؛ فليس فيما قالوه ناسخ[3].

---

(١) قال ابن حجر في الفتح: «صح عن عائشة وابن عباس وعمرو بن شرحبيل وجمع من السلف أن سورة المائدة محكمة». ينظر: فتح الباري ابن حجر (ج٥/ص٤١٢).

(٢) أخرجه أحمد بن حنبل في المسند (ج٦/ص١٨٨، ح ٢٥٥٤٧)، والحاكم في المستدرك (ج٢/ص٣١١، ح٣٢١٠) من طريق عبد الرحمن بن مهدي، عن معاوية بن صالح، عن أبي الزاهرية، عن جبير بن نفير عنها به. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، و لم يخرجاه»، ووافقه الذهبي. وقال شعيب الأرنؤوط في تحقيقه للمسند: «إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح».

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٣٤٩)، وتفسير البحر المحيط (ج٤/ص٤٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج٧/ص٥٧١). وينظر: فتح الباري (ج٥/ص٤١٢).

قال ابن حزم في هذه الآية: ((وأما دعوى النسخ فباطل، لا يحل أن يقال في آية إنها منسوخة لا تحل طاعتها والعمل بها إلا بنص صحيح، أو ضرورة مانعة، وليس هاهنا شيء من ذلك، ولو جاز مثل هذا لما عجز أحد، عن أن يدَّعي فيما شاء من القرآن أنه منسوخ، وهذا لا يحل))(١).

قال الطحاوي(٢) بعدما أورد آثار السلف واختلافهم في هذه الآية: ((وليس في هذا إلى الآن ما يوجب نسخ هذه الآية، والله الموفق للصواب))(٣).

قال الطاهر: ((والأظهر عندي أنّ حكم الآية غير منسوخ، وأنّ قبول شهادة غير المسلمين خاصّ بالوصية في السفر، حيث لا يوجد مسلمون للضرورة، وأنّ وجه اختصاص الوصية بهذا الحكم أنّها تعرض في حالة لا يستعدّ لها المرء من قبلُ، فكان معذوراً في إشهاد غير المسلمين في تلك الحالة خشية الفوات، بخلاف غيرها من العقود فيمكن الاستعداد لها من قبل والتوثّق لها بغير ذلك؛ فكان هذا الحكم رخصة))(٤).

فمعنى الآية من أولها إلى آخرها على هذا القول: أن الله تعالى أخبر أن حكمه في الشهادة على الموصي إذا حضر الموت أن يحضر شاهدان أو وصيان عدلان،

(١) ينظر: المحلى (ج٩/ص٤٠٩).

(٢) هو أحمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي الحنفي، أبو جعفر، الإمام الحافظ، محدث الديار المصرية وفقيهها، كان ثقة ثبتاً، وكان شافعياً ثم تحول إلى المذهب الحنفي، توفي سنة ٣٢١هـ. ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (ج١/ص٥٣)، وسير أعلام النبلاء (ج١٥/ص٢٧).

(٣) ينظر: مشكل الآثار للطحاوي (ج١٠/ص١٤٩).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٩٦).

فإن كان في سفر -وهو الضرب في الأرض-، ولم يكن معه أحد من المؤمنين، فلْيُشهِد شاهدين ممن حضره من أهل الكفر، فإذا قدما وأديا الشهادة على وصيته فبها ونعمت، وإن ارتيب في أمرهما أوقفوهما بعد الصلاة (وهو الحبس) فيحلفان أنهما ما كذبا وما بدلا، وأن ما شهدا به حق ما كتما فيه شهادة، وحُكِم بشهادتهما؛ فإن عثر بعد ذلك على أنهما كذبا أو خانا، ونحو هذا مما هو إثم، حلف رجلان من أولياء الموصِي في السفر، وغرم الشاهدان ما ظهر عليهما.

فقد صح عن ابن عباس ﵄ أنه قال في هذه الآية: «هذا لمن مات وعنده المسلمون، فأمر الله أن يشهد في وصيته عدلين من المسلمين، ثم قال تعالى: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾، فهذا لمن مات وليس عنده أحد من المسلمين، فأمر الله ﷿ أن يشهد رجلين من غير المسلمين، فإن ارتيب بشهادتهما استحلفا بعد الصلاة بالله: لا نشتري بشهادتنا ثمناً»(١).

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره (ج٥/ص١١٠)، وابن النحاس في الناسخ (ج٢/ص٣٠٢، ح٤٥٩) من طريق عبد الله بن صالح، عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس به. قال الحافظ ابن حجر عن إسناد الطبري: «رجاله ثقات». ينظر: فتح الباري (ج٥/ص٤٨٣).

المبحث الخامس: مشكل المعنى في سورة الأنعام

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ٣٨﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «معنى هذه الآية غامض بدءاً، ونهايتها أشدّ غموضاً، وموقعها في هذا السياق خفي المناسبة»(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

سأحرر الغموض في أول الآية ونهايتها، وأرجئ المعنى الخفي في السياق إلى مبحثه إن شاء الله.

الغموض في أول الآية في ﴿أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾، ما المراد بالمماثلة؟ ونحن نعلم أنها ليست مماثلة من كل وجه، ثم هل يدخل فيها التكليف والعقاب؟؛ لأن سياق الآية في خطاب كفار قريش، وأن الدواب والطيور أمم أمثالهم.

أو أنها مماثلة في أشياء مخصوصة ذكرها جملة من المفسرين.

وأما الغموض في نهايتها هو في قوله: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾، وهو في كيفية حشر الدواب والطيور هل هو كحشر الناس، أو حشر مخصوص وصفة مخصوصة، أو أن الحشر في هذه الآية ليس على ظاهره؟.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٢١٣).

قال الماوردي: «وليس يريد بقوله: ﴿أَمْثَالُكُم﴾ في التكليف، كما جعل قوم اشتبه الظاهر عليهم وتعلقوا مع اشتباه الظاهر برواية أبي ذر، قال: انتطحت شاتان عند النبي ﷺ، فقال: «يا أبا ذر، أتدري فيم انتطحتا؟» قلت: لا، قال: «لكن الله يدري، وسيقضي بينهما»[1]. قال أبو ذر: لقد تركنا رسول الله ﷺ وما يقلب طائر بجناحيه في السماء إلا ذكّرنا منه علماً. لأنه إذا كان العقل سبباً للتكليف كان عدمه لارتفاع التكليف»[2].

قال الخازن: «فإن قلت: ثبت بالآية والحديث أن الدواب والطير أمم أمثالنا، وهذه المماثلة لم تحصل من كل الوجوه فيما يظهر لنا، فما وجه هذه المماثلة؟»[3].

ثالثاً: دفع الإشكال

أولاً: قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾.

---

(١) أخرجه الطيالسي (ص٦٥، ح٤٨٠)، وأحمد (ج٥/ص١٦٢، ح٢١٤٧٦)، من طريق شعبة، عن الأعمش، قال: سمعت منذراً الثوري، يحدث عن أصحاب له، عن أبي ذر به. قال الألباني في السلسلة الصحيحة (ج٤/ص١١٥): «حديث: «إن الجماء لتقص من القرناء يوم القيامة». (صحيح). وورد بلفظ: «لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة؛ حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء ». وإسناده صحيح . وورد بلفظ أيضاً: «يقتص الخلق بعضهم من بعض، حتى الجماء من القرناء، وحتى الذرة من الذرة». وإسناده صحيح . وعن أبي ذر قال: رأى رسول الله ﷺ شاتين تنتطحان، فقال: «يا أباذر! أتدري فيما تنتطحان؟». قلت: لا. قال: «لكن ربك يدري، وسيقضي بينهما يوم القيامة». وإسناده صحيح».

(٢) ينظر: النكت والعيون (ج١/ص٤٠٦).

(٣) ينظر: تفسير الخازن (ج٢/ص٣٨٦).

دلت هذه الآية على أن الدواب والطيور أمم أمثالنا، وليس في الآية ما يدل على وجه الشبه في هذه المثلية بيننا وبين الدواب والطيور؛ لأجل ذلك اختلف المفسرون في تعيين الأمر الذي حكم الله تعالى فيه بالمماثلة بين البشر وبين الدواب والطيور، وذكروا فيه أقوالاً:

القول الأول: أي: هم جماعات مثلكم.

والمعنى: أن الله ﷻ خلقهم، وتكفل بأرزاقهم، وهم مثلنا في الموت والبعث والحشر، مكتوبة أرزاقها وآجالها كما كتبت أرزاقكم وآجالكم، والاقتصاص لمظلومها من ظالمها فلا ينبغي أن تظلموهم، ولا تجاوزوا فيهم ما أمرتم به. قال به أبو هريرة، واختاره الزجاج[١]

قال ابن قتيبة: «أمم أمثالكم في الغذاء، وابتغاء الرزق، وتوقي المهالك»[٢].

القول الثاني: هي مثلنا في التسبيح، والدلالة على معرفة الله وعبادته.

والمعنى: وما من دابة ولا طائر إلا وهو يسبح الله تعالى، ويدل على وحدانيته لو تأمل الكفار[٣].

ونقل الواحدي عن ابن عباس: أن المماثلة حصلت من حيث إنهم يعرفون الله، ويوحدونه، ويحمدونه، ويسبحونه[٤].

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٤١٩)، والكشاف (ج٢/ص٢١)، وزاد المسير (ج٣/ص٣٥)، وتفسير البحر المحيط (ج٤/ص١٢٤)، واللباب في علوم الكتاب (ج٨/ص١٢٣).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج٣/ص١٤١).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٤١٩)، واللباب في علوم الكتاب (ج٨/ص١٢٣).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص١٢٥).

وإليه ذهب طائفة من المفسرين، منهم عطاء وغيره(١)، محتجين بقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء:٤٤]، وبقوله في صفة الحيوان: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾[النور:٤١].

القول الثالث: أصناف لهن أسماء تعرف بها كما تعرفون، قال به مجاهد(٢).

يريد أن كلّ جنسٍ من الحيوان أمّةٌ؛ فالطير أمّة، والدواب والسِّبَاع أمة، قال ﷺ: «لَوْلاَ أنَّ الكِلابَ أمَّةٌ من الأمَم لأمَرْتُ بِقَتْلِهَا، فاقْتُلُوا مِنْهَا كل أسْوَدَ بهيمٍ»(٣) فهي: تعرف بأسمائها مثل بَنِي آدَمَ يُعْرَفُون بأسمائهم، ويَفْقَهُ بعضهم عن بعض(٤).

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج١٢/ص١٧٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١١/ص٣٤٥).

(٣) السبب في المنع من قتلهن كلهن: أن الكلاب أمة من الأمم، أي: أمة خلقت لمنافع، أو أمة تسبح، وهو إشارة إلى قوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ في الدلالة على الصانع والتسبيح له.

قال الخطابي: «إنه كره إفناء أمة من الأمم بحيث لا تبقى منها باقية؛ لأنه ما خلق الله ﷻ خلقاً إلا وفيه نوع من حكمة، أي: إذا كان الأمر على هذا فلا سبيل إلى قتلهن كلهن، فاقتلوا أشرارهن، وهن السود البهيم الأسود الخالص أي: وأبقوا ما سواها لتنتفعوا بها في الحراسة وغيرها». ينظر: حاشية السندي على النسائي (ج٧/ص١٨٥).

والحديث أخرجه أبو داود (ج٣/ص٦٧، ح٢٨٤٧)، والترمذي (ج٤/ص٧٨، ح١٤٨٦)، وابن ماجه (ج٢/ص١٠٦٩، ح٣٢٠٥) من طريق يونس بن عبيد، عن الحسن، عن عبد الله بن مغفل به. قال الترمذي: «حديث حسن صحيح». وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج٣/ص٤٩٠).

(٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج٨/ص١٢٤).

الترجيح:

لو تأملنا في هذه الآية لوجدنا أن الله سبحانه وتعالى بيّن أن وجه المثلية في الدواب والطيور مع بني آدم، وهو أنهم أمم أمثالنا، لا أن لهم عقولاً أمثالنا، أو أنهم مكلفون مثلنا، أو أن لهم جنساً كجنسنا، بل خصهم بأنهم أمم كما نحن أمة الأنس، لنا نظام نسير عليه، ونتعارف به في طلب المعيشة والتناكح، ويعرف بعضنا بعضاً، ويأكل القوي الضعيف، ثم يكون الجزاء والحساب، وهي مخلوقة لحكمة عرفنا منها ما عرفنا، وجهلنا منها ما جهلنا.

قال ابن القيم: «وهذا يتضمن أنها أمم أمثالنا في الخلق والرزق والأكل والتقدير الأول، وأنها لم تُخْلَقْ سُدى، بل هي مُعَبَّدة مُذلَّلة، قد قُدِّر خلقُها وأجلها ورزقها وما تصير إليه، ثم ذكر عاقبتها ومصيرها بعد فنائها، ثم قال: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾، فذكر مبدأها ونهايتها، وأدخل بين هاتين الحالتين قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ أي: كُلُّها قد كتبت وقُدِّرت وأُحصيت قبل أن تُوجَد، وقال أيضاً: ثم يميتهم، ثم يحشرهم إليه»[(١)].

قال الطبري: «بل جعل ذلك كله أجناسًا مجنَّسة وأصنافًا مصنفة، تعرف كما تعرفون، وتتصرف فيما سُخِّرت له كما تتصرفون، ومحفوظ عليها ما عملت من عمل لها وعليها، ومُثْبَت كل ذلك من أعمالها في أم الكتاب»[(٢)].

ويضاف إلى ذلك ما هو مقرر عند علماء البلاغة من أن المشبه لا يماثل المشبه به من كل الوجوه، مثل: أحمد كالأسد، فليس يشبه الأسد من كل وجه.

---

(١) ينظر: شفاء العليل (ج١/ص٤٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١١/ص٣٤٤).

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾.

اختلف في مرجع الضمير في هذه الآية على قولين:

القول الأول: أن الحشر في هذه الآية يرجع إلى الكفار، وما تخلل في هذه الآية من ذكر الدواب والطير كلام معترض وإقامة حجج(١).

القول الثاني: أن الحشر في هذه الآية راجع لجميع الأمم من الدواب والطيور وغيرها.

لكن اختلفوا في حشر البهائم على مذهبين، مع اتفاقهم في ثبوت البعث والحشر لجميع الثقلين:

المذهب الأول: أن حشر الدواب موتها(٢)، روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «حشر الدواب والطير موتها»(٣).

المذهب الثاني: أن الدواب والطير تحشر كما يحشر بنو آدم، كما جاء في خبر أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»(٤).

ودل بهذا على أن البهائم تحشر يوم القيامة، وقد ذهب إلى هذا جمع من العلماء، منهم: أبو ذر، وأبو هريرة، وعمرو بن العاص، والحسن، وغيرهم(٥).

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٤٢١).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٤٢١)، وفتح القدير (ج٢/ص١٦٤).

(٣) أخرجه ابن جرير (ج١١/ص٣٤٦)، وابن أبي حاتم (ج٤/ص١٢٨٦).

(٤) صحيح مسلم (ج٨/ص١٨، ح٦٧٤٥).

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٤٢١)، والتذكرة للقرطبي (ص٣٠٨)، واللباب في علوم الكتاب (ج٨/ص١٢٩)، وفتح القدير (ج٢/ص١٦٤).

وقد رد على هذا المذهب: بأن الحديث المقصود منه التمثيل على جهة تعظيم أمر الحساب والقصاص والاعتناء فيه، حتى يفهم منه أنه لا بد لكل أحد منه، وأنه لا محيص له عنه، وعضدوا هذا بما في الحديث في غير الصحيح عن بعض رواته من الزيادة فقال: «حتى يقاد للشاة الجلحاء من القرناء، وللحجر لما ركب على الحجر، وللعود لما خدش العود»[(١)]؛ قالوا: فظهر من هذا أن المقصود منه التمثيل المفيد للاعتبار والتهويل؛ لأن الجمادات لا يعقل خطابها ولا ثوابها ولا عقابها، وقالوا: ولأن القلم لا يجري عليهم فلا يجوز أن يؤاخذوا[(٢)].

الترجيح:

إن الضمير في هذه الآية يعود إلى جميع الأمم التي هي أمثالنا من الدواب والطيور، وأنها ستحشر كما أننا سنحشر، إلا أن مصيرها غير مصيرنا، وهذا القول تشهد له الأدلة.

وأما القول: بأن الوحوش لا حساب عليها، وأنها تموت ولا يبقى لها أثر، قول مخالف لنصوص الكتاب والسنة.

والدليل على صحة القول الأول قول النبي ﷺ: «لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»، أي: الشاة التي ليس لها قرون تقتص من الشاة التي لها قرون!!.

---

(١) هذه الزيادة لم أجد من خرجها، لكن تذكر كثيراً في كتب الوعظ، كما في التذكرة للقرطبي وغيره.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٤٢١)، وفتح القدير (ج٢/ص١٦٤).

فهذا حديث صحيح، ولا حاجة إلى صرفه عن ظاهره؛ إذ لا منافاة بين رفع التكليف وبين القصاص، والبهائم ليست مكلفة قطعاً، ولكن العدل الإلهي يقتضي أن لا تترك مظلمة بين اثنين من الكائنات إلا وقضى فيها بالإنصاف.

فالحكمة من حشرها إظهار العدل، وقد تكون شاهدة للعبد كالأضحية التي ورد أنها تأتي يوم القيامة بقرونها وأشعارها وأظلافها(١)، فحشر الدواب صحيح كما رآه المحققون، وصححه النووى واختاره.

قال النووي في شرح الحديث السابق: «حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»: «هذا تصريح بحشر البهائم يوم القيامة، وإعادتها يوم القيامة كما يعاد أهل التكليف من الآدميين، وكما يعاد الأطفال و المجانين، ومن لم تبلغه دعوة، و على هذا تظاهرت دلائل القرآن و السنة، قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾ [التكوير:٥]، وإذا ورد لفظ الشرع ولم يمنع من إجرائه على ظاهره عقل ولا شرع، وجب حمله على ظاهره. قال العلماء: وليس من شرط الحشر والإعادة في القيامة المجازاة والعقاب والثواب، وأما القصاص من القرناء للجلحاء فليس هو من قصاص التكليف؛ إذ لا تكليف عليها، بل هو قصاص مقابلة»(٢).

---

(١) أخرجه الترمذي (ج٤/ص٨٣، ح١٤٩٣)، وابن ماجه (ج٢/ص١٠٤٥، ح٣١٢٦)، والحاكم (ج٤/ص٢٤٦، ح٧٥٢٣)، والبيهقى (ج٩/ص٢٦١، ح١٨٧٩٤) من طريق مسلم بن عمرو بن مسلم الحذاء المدني، عن عبد الله بن نافع الصائغ، عن أبي المثنى، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة به، وقال الترمذي: «حسن غريب»، وقال الحاكم: «صحيح الإسناد». وضعفه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج٣/ص٤٩٣، ح١٤٩٣).

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج١٦/ص١٣٧).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى-: «وأما البهائم فجميعها يحشرها الله سبحانه كما دل عليه الكتاب والسنة؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلۡوُحُوشُ حُشِرَتۡ﴾، وقال تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٖۚ وَهُوَ عَلَىٰ جَمۡعِهِمۡ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٞ﴾ [الشورى:٢٩]، وحرف (إذا) إنما يكون لما يأتي لا محالة، والأحاديث في ذلك مشهورة؛ فإن الله ﷻ يحشر البهائم ويقتص لبعضها من بعض، ثم يقول لها: كوني تراباً. فتصير تراباً؛ فيقول الكافر حينئذ: يا ليتني كنت تراباً، ومن قال: إنها لا تحيا، فهو مخطئ في ذلك أقبح خطأ، بل هو ضال أو كافر. والله أعلم[(١)].

وحكى الإمام القرطبي خلافاً بين أهل العلم في حشرها، ورجح كما رجح شيخ الإسلام ابن تيمية أن الحشر لكل المخلوقات ومن ضمنها الوحوش، بنص الآية وبنص الأحاديث التي وردت في هذا.

قال القرطبي: «الصحيح أن البهائم تحشر للقصاص بينها؛ لما ذكرناه من حديث أبي هريرة، وإن كان القلم لا يجري عليهم في الأحكام، ولكن فيما بينهم يؤاخذون به، وروي عن أبي ذر قال: انتطحت شاتان عند النبي ﷺ فقال: «يا أبا ذر، هل تدري فيما انتطحتا؟». قلت: لا. قال: «لكن الله تعالى يدري وسيقضي بينهما»[(٢)] وهذا نص.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج٤/ص٢٤٨).

(٢) سبق تخريجه في أول المبحث.

وقال الضحاك: وهو أصح؛ لظاهر الآية، والخبر الصحيح، وفي التنْزيل: ﴿ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾.

وقول أبي هريرة: يحشر الله الخلق كلهم يوم القيامة، البهائم والدواب والطير وكل شيء، فيبلغ من عدل الله تعالى يومئذ أن يأخذ للجماء من القرناء ثم يقول: كوني تراباً. فذلك قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُ ٱلْكَافِرُ يَٰلَيْتَنِي كُنتُ تُرَٰبًا ﴾ [النبأ: ٤٠][(١)].

وقال عطاء: فإذا رأوا بني آدم وما هم عليه من الجزع قلن: الحمد لله الذي لم يجعلنا مثلكم، فلا جنة نرجو ولا نار نخاف؛ فيقول الله تعالى لهن: "كُنَّ ترابا"، فحينئذ يتمنى الكافر أن يكون تراباً»[(٢)].

قال الماوردي: «فإن قيل: فإذا كانت غير مُكَلَّفَةٍ فلماذا تبعث يوم القيامة؟ قيل: ليس التكليف علة البعث؛ لأن الأطفال والمجانين يبعثون وإن كانوا في الدنيا غير مكلفين، وإنما يبعثها ليعوض ما استحق العوض منها بإيلام أو ظلم، ثم يجعل ما يشاء منها تراباً، وما شاء من دواب الجنة يتمتع المؤمنون بركوبه ورؤيته»[(٣)].

---

(١) أخرجه الحاكم (ج٢/ص٣٤٥، ح٣٢٣١)، من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن جعفر الجذري، عن يزيد بن الأصم، عن أبي هريرة به. وقال فيه: «جعفر الجذري هذا هو ابن برقان، قد احتج به مسلم، وهو صحيح على شرطه، ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (ج٤/ص٤٦٥).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٦/ص٤٢١)، وفتح القدير (ج٢/ص١٦٤).

(٣) ينظر: تفسير الماوردى النكت والعيون (ج٢/ص١١٢).

ويحمل حديث ابن عباس "أن حشرها موتها" أي: في الدنيا، أما يوم القيامة فإنه كل الدواب تحشر، كما ورد ذلك عنه أنه قال: «يحشر كل شيء حتى إن الذباب لتحشر»(١).

ويؤيد ذلك ما جاء في تفسير آية التكوير، قال د. مساعد الطيار: «اختلف السلف في تفسير ﴿ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾، وما هو الحشر هنا:

١- فجعله ابن عباس من طريق عكرمة: الموت، وقال الربيع بن خثيم: أتى عليها أمر الله .

٢- وقال أبي بن كعب من طريق أبي العالية: اختلطت .

وفسر قتادة من طريق سعيد بالجمع، قال: "هذه الخلائق موافية يوم القيامة، فيقضي الله فيها ما يشاء"، وهذا تفسير معنى، ولم ينص فيه على مدلول اللفظ مطابقة، لكن يفهم من قوله أن الحشر الجمع.

ثم يقول أيضاً: قد رجح الإمام ابن جرير قول قتادة، وأردفه بقول ابن عباس فقال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: معنى ﴿ حُشِرَتْ ﴾: جمعت فأميتت؛ لأن المعروف في كلام العرب من معنى الحشر: الجمع، ومنه قول الله: ﴿ وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً ﴾ [ص:١٩] يعني: مجموعة، وقوله: ﴿ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ ﴾ [النازعات:٢٣]، وإنما يحمل تأويل القرآن على الأغلب الظاهر من تأويله، لا على الأنكر المجهول(٢).

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم (ج٤/ص١٣٢٣) من طريق أبي سعيد الأشج، عن ابن نمير، عن حنظلة القاص، عن الضحاك، عنه به. وعزاه السيوطي في الدر المنثور (ج٨/ص٤٢٩) لابن المنذر، وابن أبي حاتم.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٤/ص٢٤٢).

ولعلك تلاحظ أنه استشهد لمعنى الجمع، ولم يستشهد لمعنى الموت الذي ذكره في أول كلامه! وتفسير ابن عباس يظهر منه أن هذه الدلالة اللغوية للحشر مختصة بحشر الحيوانات في آخر الزمان، حيث قال: "حشر البهائم: موتها، وحشر كل شيء: الموت، غير الجن والإنس، فإنهما يوقفان يوم القيامة". وإن لم تحمله على ذلك، فإنك ستلاحظ أنه أفاد زيادة على معنى الجمع؛ أي: نتيجة هذا الجمع ولازمه، وهو مآل هذه الحيوانات بعد هذا الحشر.

أما تفسير أبي بن كعب، فإن لم تحمله على أنه معنى لغوي آخر للحشر، فإنه من لوازم الحشر؛ أي: أن جمع هذه الحيوانات جعلها تختلط ببعضها دون خوف أو غيره مما كان من حالها قبل ذلك، والله أعلم[1].

وقد ورد في حشر البهائم يوم القيامة أدلة كثيرة تعضد هذا القول وترجحه، منها:

ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «ما من دابة إلا و هي مُصِيخَةٌ بأذنها يوم الجمعة تنتظر قيام الساعة»[2].

---

(١) ينظر: تفسير جزء عم للدكتور مساعد الطيار (ص١٠٨).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (ج١/ص١٠٨، ح٢٤١)، وأحمد (ج٢/ص٤٨٦، ح١٠٣٠٨)، وأبو داود (ج١/ص٢٧٤، ح١٠٤٦)، والترمذي (ج٢/ص٣٦٢، ح٤٩١)، والنسائي (ج١/ص٣٦٩، ح٦٣١)، وابن حبان (ج٧/ص٧، ح٢٧٧٢)، والحاكم (ج١/ص٤١٣، ح١٠٣٠) من طريق يزيد بن عبد الله بن الهاد عن محمد بن إبراهيم عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة به، وألفاظهم مختلفة. وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين»، وصححه الألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير (ج١٣/ص١٧).

وقال ﷺ: «لا يسمع مَدَى صوتِ المؤذن جنٍ ولا إنس ولا شجر ولا مدر ولا شيء إلا شهد له يوم القيامة»[١].

نسأل الله الذي لا إله إلا هو أن يحشرنا وإياكم في زمرة النبيين، وأن يبعثنا وإياكم مبعث الصالحين، إنه ولي ذلك والقادر عليه، والله أعلم.

(١) صحيح البخاري (ج١/ص٢٢١، ح٥٨٤).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[(١)]

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن الفخر أنه قال: ههنا إشكالان، هما: أنّ النّاس اتَّفقوا على أنّ سورة الأنعام نزلت دفعة واحدة؛ فكيف يصحّ أن يقال: إنّ سبب نزول هذه الآية كذا.

وأنّ الكفّار كانوا مقرّين بالله تعالى، وكانوا يقولون: عبدنا الأصنام لتكون شفعاء لنا عند الله؛ فكيف يعقل إقدامُ الكفّار على شتم الله تعالى))[(٢)].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

ذكر الطاهر إشكالين في هذه الآية نقلهما عن الرازي، وذكرهما أيضاً غير واحد من المفسرين.

الإشكال الأول: في النُّزول، وسيأتي في مبحثه -إن شاء الله-.

والثاني: في تصور معنى الآية، وهو كيف هؤلاء القوم يعترفون بأن الله هو الخالق الرازق، ثم يسبونه ويشتمونه، فيستحيل عادة إقدامهم على شتم الإله الذين هم مقرون بربوبيته سبحانه وتعالى، وهم مع ذلك ما يعبدون الأصنام إلاّ لتقربهم إلى الله زلفى؛ فقولهم يناقض ما يعتقدونه، أو أن سبهم لله ليس على ظاهره.

---

(١) سورة الأنعام:١٠٨.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج١٣/ص١١٤)، والتحرير والتنوير (ج٧/ص٤٢٨).

قال الرازي: «واعلم أنا قد دللنا على أن القوم كانوا مقرين بوجود الإله تعالى؛ فاستحال إقدامهم على شتم الإله»(١).

وقال ابن عادل: إن الكفار كانوا مقرين بالله تعالى؛ لقوله -تبارك وتعالى-: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان:٢٥]، وكانوا يقولون: إنما نعبد الأصنام لتصير شفعاءنا عند الله، فكيف يعقل إقدامهم على شتم الله وسبه»(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

أورد هذا الإشكال الرازي، وقد أجاب عنه بثلاثة أجوبة، وافقه الطاهر على واحدٍ منها، وخالفه في بقيتها، وذكر بأنها بعيدة لا داعي لها.

قال الرازي:

«**الجواب الأول**: أنه ربما كان بعضهم قائلاً بالدهر ونفي الصانع، فما كان يبالي بهذا النوع من السفاهة.

الجواب الثاني: أن الصحابة متى شتموا الأصنام فهم كانوا يشتمون الرسول -عليه الصلاة والسلام-، فالله تعالى أجرى شتم الرسول مجرى شتم الله تعالى، كما في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح:١٠]، وكقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب:٥٧].

الجواب الثالث: أنه ربما كان في جهالهم من كان يعتقد أن شيطاناً يحمله على ادعاء النبوة والرسالة، ثم إنه لجهله كان يسمي ذلك الشيطان بأنه إله محمد عليه الصلاة والسلام، فكان يشتم إله محمد بناء على هذا».

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج١٣/ص١١٤).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج٨/ص٣٦٢).

قال الطاهر: «وجواب الفخر عن هذا الإشكال: بأنّ بعضهم كان لا يثبت وجود الله وهم الدهريون، أو أنّ المراد أنّهم يشتمون الرّسول عليه الصّلاة والسّلام فأجرى الله شتم الرّسول مجرى شتم الله، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾، فإنّ في هذا التّأويل بُعداً لا داعي إليه»(١).

أقول: والسبب في بُعد الجواب الأول هو أن الآيات في خطاب المشركين، وهم معترفون بالله، مُقِرُّون به، إلا أنهم كفروا بمحمد، وبما جاء به من توحيد العبادة، وهو إفراد الله بالعبادة، ويدل على ذلك ما جاء في سياق الآيات التي بعدها، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لَئِن جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا ٱلْـَٔايَـٰتُ عِندَ ٱللَّهِ﴾، وذلك أنهم أقسموا بالله؛ فهم معترفون به، مُعَظِّمُون له على حسب اعتقادهم وزعمهم؛ فلا يصح أن تكون هذه الآيات في خطاب الدهريين الذين أنكروا الخالق بقولهم: ﴿مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وهم أحفاد فرعون في الاعتقاد في نفي الإله عندما قال: ما علمت لكم من إله غيري.

وأما الجواب الثاني: أنهم سيتجرؤون لشتم الرسول ﷺ إذا شتمتم أصنامهم، وأن الله سبحانه أجرى شتم الرسول مجرى شتمه.

فهذا القول بعيد كما ذكر ذلك: أبو حيان، والطاهر.

لأنهم ما فتؤوا يسبون الرسول ﷺ بألسنتهم بألوان من الكذب والسخرية، بل زادوا على ذلك أنهم تطاولوا عليه بأفعالهم، وآذوه أشد الإيذاء.

وهذا الجواب خلاف لظاهر الآية: ﴿فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ﴾، ولم يقل: فيسبوا رسول الله، وأنهم إذا سبوك فكأنهم يسبون الله.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٤٢٩).

وإن كان هذا من لازمه، وهو أن القدح في نبوته ﷺ قدح في الألوهية؛ لأن الله هو الذي أرسله وطهره وعصمه وكمَّله، لكن الآية لا تفيد ذلك، ولم يقل به أحد من المفسرين وغيرهم من العلماء.

يقول شيخ الإسلام: ((إن سب النبي -عليه الصلاة و السلام- يتعلق به حقان: حق لله، وحق للآدمي. فأما حق الله فهو ظاهر، وهو القدح في رسالته وكتابه ودينه))(١).

ثم إن الجواب الثالث الذي ذكره الرازي ومال إليه الطاهر وصدر به قوله، لم يرتضه أبو حيان، وجعل جميع هذه التأويلات الثلاث التي ذكرها الرازي بعيدة، والسبب الذي حمله على هذه التأويلات هو اعتقاده أن المشركين الذين يشركون مع الله إلهاً آخر يستحيل أن يتجرأ واحد منهم على سب الإله.

قال أبو حيان: ((وهذه احتمالات مخالفة للظاهر، وإنما أوردها لأنه ذكر أن المعترفين بوجود الصانع لا يجسرون أن يقدموا على سبه تعالى))(٢). وهذا ما سأجيب عليه في القول الراجح.

الترجيح:

أقول في الجواب عن القول بأن المشركين يستحال أن يسبوا الله: وأي سب أعظم لله من نسبة الولد له، وأنه اتخذ صاحبة، وأن يده مغلولة جَلَّ جَلَالُهُ وتقدست أسماؤه، وأي ذنب أعظم من الشرك والجهل بالله، يقول الله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ﴾ [الأنعام: ٢١].

وإن سب الله واقع من المشركين إما تصريحاً أو إيماءً.

(١) ينظر: الصارم المسلول (ج٢/ص٨٤٤).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٢٠٢).

فإن كان تصريحاً فالذي حملهم على ذلك جهلهم بالله وبعظمته، ولم يقدروه حق قدره، أو بسبب اللجاج والغضب، وانتصاراً لأصنامهم.

قال أبو حيان: ((﴿فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ﴾ أي: أنهم يقدمون على سب الله إذا سب آلهتهم، وإن كانوا معترفين بالله تعالى، لكن يحملهم على ذلك انتصارهم لآلهتهم، وشدة غيظهم لأجلها؛ فيخرجون عن الاعتدال إلى ما ينافي العقل، كما يقع من بعض المسلمين إذا اشتد غضبه وانحرف فإنه قد يلفظ بما يؤدّي إلى الكفر نعوذ بالله من ذلك))(١).

وقال الألوسي: ((يحتمل أن يراد سبهم له عز اسمه صريحاً، ولا إشكال بناء على أن الغضب والغيظ يحملهم على ذلك، ألا ترى أن المسلم قد تحمله شدة غيظه على التكلم بالكفر!!.

ومما شاهدناه أن بعض جهلة العوام عندما أكثر الرافضة من سب الشيخين -رضي الله تعالى عنهما- عنده، فغاظهم ذلك جداً، فسب علياً رضي الله عنه، فسئل عن ذلك؟ فقال: ما أردت إلا إغاظتهم، ولم أر شيئاً يغيظهم مثل ذلك، فاستتيب عن هذا الجهل العظيم))(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((كان المسلمون يسبون أوثان الكفار، فيردون عليهم، فنهاهم الله تعالى أن يستسبوا لربهم قوماً جهلة لا علم لهم بالله، وذلك أنه في اللجاجة أن يسب الجاهل من يعظمه مراغمة لعدوه إذا كان يعظمه أيضاً، كما قال بعض الحمقى:

سبوا علياً كما سبوا عتيقكم ... كفراً بكفر وإيماناً بإيمان

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٢٠٢).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج٧/ص٢٥١).

وكما يقول بعض الجهال: مقابلة الفاسد بمثله»[١].

أو أن يكون غير صريح: بل من لازم كلامهم، حيث إنه فيه سب لله وهم لا يشعرون بذلك، أو يذكرون أشياء لا تليق بذاته المقدسة سبحانه.

قال الراغب: «وسبهم لله ليس على أنهم يسبونه صريحاً، ولكن يخوضون في ذكره، فيذكرونه بما لا يليق به، ويتمادون في ذلك بالمجادلة، فيزدادون في ذكره بما تنَزه تعالى عنه، ومنه قول الشاعر:

ونشتم بالأفعال لا بالتكلم»[٢]

قال الشنقيطي في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيۡطَٰنٖ مَّرِيدٖ ﴾ [الحج:٣]: «ذكر جل وعلا في هذه الآية الكريمة: أن من الناس بعضاً يجادل في الله بغير علم، أي: يخاصم في الله بأن ينسب إليه ما لا يليق بجلاله وكماله، كالذي يَدَّعي له الأولاد والشركاء، ويقول: إن القرآن أساطير الأولين، ويقول: لا يمكن أن يحيي الله العظام الرميم، كالنضر بن الحارث، والعاص بن وائل، وأبي جهل بن هشام، وأمثالهم من كفار مكة الذين جادلوا في الله ذلك الجدال الباطل بغير مستند من علم عقلي، ولا نقلي، ومع جدالهم في الله ذلك الجدال الباطل يتبعون كل شيطان مريد»[٣].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى:(٦/٢٦).

(٢) ينظر: المفردات في غريب القرآن (ص٢٢٠).

وهذا البيت لمعبد بن علقمة وتمامه:

وتجهل أيدينا ويحلم رأينا ونشتم بالأفعال لا بالتكلم

ينظر: ديوان الحماسة للمرزوقي (ج١/ص٢٥٢)

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج٥/ص١٦).

وقال الطاهر: ((﴿ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ حال من ضمير (يسبّوا)، أي: عن جهالة، فهم لجهلهم بالله لا يزعهم وازع عن سبّه، ويسبّونه غير عالمين بأنّهم يسبّون الله؛ لأنّهم يسبّون مَن أمر محمّداً ﷺ بما جاء به، فيصادف سبّهم سبّ الله تعالى؛ لأنّه الّذي أمره بما جاء به))(١).

وفي قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْۖ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتِۭ بِغَيْرِ عِلْمٖۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الأنعام:١٠٠] يقول ابن كثير: ((بغير علم بحقيقة ما يقولون، ولكن جهلاً بالله وبعظمته، وأنه لا ينبغي إن كان إلهاً أن يكون له بنون وبنات ولا صاحبة، ولا أن يشركه في خلقه شريك))(٢).

ومن الأمثلة أيضاً على ذلك: ما جاء في الحديث القدسي: «يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر أقلب الليل والنهار»(٣).

قال ابن القيم: ((فإن من سب الدهر من الخلق لم يقصد سب الله سبحانه، وإنما قصد أن يسب من فعل به ذلك الفعل، مضيفاً له إلى الدهر؛ فيقع السب على الله؛ لأنه هو الفاعل في الحقيقة، سواء قلنا: إن الدهر اسم من أسماء الله تعالى كما قال نعيم بن حماد، أو قلنا: إنه ليس باسم، وإنما قوله: «أنا الدهر» أي: أنا الذي أفعل ما ينسبونه إلى الدهر، ويوقعون السب عليه، كما قال أبو عبيدة و الأكثرون))(٤).

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٤٣٢).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص٣٠٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص١٨٢٥، ح٤٥٤٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) ينظر: الصارم المسلول (ج١/ص٤٩٣).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٠٩)﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر في قول الله تعالى: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾: «هذه الجملة عقبة حَيرة للمفسّرين في الإبانة عن معناها ونظمها»[١].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

الإشكال في الآية هو في قول الله تعالى: ﴿أَنَّهَا﴾ بفتح الهمزة و﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

وقد حرر الألوسي الاستشكال بقوله: «واستشكل إن المشركين لما اقترحوا آية، وكان المؤمنون يتمنون نزولها طمعاً في إسلامهم، كان في ظنهم إيمانهم على تقدير النُّزول، فإذا أريد الإنكار عليهم فالمناسب إنكار الإيمان لا عدمه، كأنهم قالوا: ربنا أنزل للمشركين آية؛ فإنه لو نزلت يؤمنون، وحينئذ يقال في الإنكار: ما يدريكم أنها إذا جاءت يؤمنون. ويتضح هذا بمثال، وذلك أنه إذا قال لك القائل: أكرم فلانا فإنه يكافئك، وكنت تعلم منه عدم المكافأة، فإنك إذا أنكرت على المشير بإكرامه قلت: وما يدريك أني إذا أكرمته يكافئني فأنكرت عليه إثبات المكافأة، وأنت تعلم نفيها، فإن قال لك: لا تكرمه فإنه لا يكافئك، وأنت تعلم منه المكافأة، وأردت الإنكار على المشير بحرمانه قلت: وما يدريك أنه لا يكافئني فأنكرت عليه عدم المكافأة وأنت تعلم ثبوتها.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٤٣٦).

والآية كما لا يخفى من قبيل المثال الأول، فكان الظاهر حيث ظنوا ايمانهم ورغبوا فيه، وعلم الله تعالى عدم وقوعه منهم ولو نزل عليهم الملائكة وكلمهم الموتى أن يقال: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.(١).

وقد استشكل سيبويه هذا المعنى كما نقله عنه الرازي في تفسيره بقوله: ((قال سيبويه: سألت الخليل عن القراءة بفتح الهمزة في (أَنَّ)، وقلت: لم لا يجوز أن يكون التقدير: ما يدريك أنه لا يفعل؟ فقال الخليل: إنه لا يحسن ذلك ههنا لأنه لو قال: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ﴾ بالفتح لصار ذلك عذراً لهم))، هذا كلام الخليل .

ثم قال الرازي يقرر جواب الخليل: ((إنما يظهر بالمثال، فإذا اتخذت ضيافة وطلبت من رئيس البلد أن يحضر فلم يحضر، فقيل لك: لو ذهبت أنت بنفسك إليه لحضر، فإذا قلت: وما يشعركم أني لو ذهبت إليه لحضر، كان المعنى: أني لو ذهبت إليه بنفسي فإنه لا يحضر أيضاً، فكذا ههنا قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، معناه: أنها إذا جاءت آمنوا، وذلك يوجب مجيء هذه الآيات، ويصير هذا الكلام عذراً للكفار في طلب الآيات، والمقصود من الآية دفع حجتهم في طلب الآيات، فهذا تقرير كلام الخليل))(٢).

وقال أبو حيان: ((أما على إقرار أن ﴿إِذَا﴾ معمولة لـ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾، وبقاء ﴿لَا﴾ على النفي؛ فيشكل معنى هذه القراءة؛ لأنه يكون المعنى ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ أيها الكفار بانتفاء إيمانكم إذا جاءتكم الآية المقترحة، والذي يناسب صدر الآية ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ بوقوع الإيمان منكم إذا جاءت))(٣).

---

(١) ينظر: تفسير الألوسي (ج٥/ص٤٧٧).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج٦/ص٤٣٥).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٢٠٥).

وفي هذه الآية أربع قراءات، أوردها علماء القراءات والتفسير ووجهوها، وذكروا المعنى المترتب على كل قراءة، وهي كالتالي:

القراءة الأول: كسر الهمزة والياء، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو وأبي بكر بخلاف عنه في كسر الهمزة، وهذه قراءة واضحة، أخبر تعالى أنهم لا يؤمنون ألبتة على تقدير مجيء الآية، وتم الكلام عند قوله: ﴿ وَمَا يُشْعِرُكُمْ ﴾، ومتعلق ﴿يُشْعِرُكُمْ ﴾ محذوف، أي: وما يشعركم ما يكون؛ فإن كان الخطاب للكفار كان التقدير: وما يشعركم ما يكون منكم، ثم أخبر على جهة الالتفات بما علمه من حالهم لو جاءتهم الآيات.

وإن كان الخطاب للمؤمنين كان التقدير: وما يشعركم أيها المؤمنون ما يكون منهم، ثم أخبر المؤمنين بعلمه فيهم .

القراءة الثانية: كسر الهمزة والتاء، وهي عن أبي بكر عن عاصم، والمناسب أن يكون الخطاب للكفار في هذه القراءة، كأنه قيل: وما يدريكم أيها الكفار ما يكون منكم، ثم أخبرهم على جهة الجزم أنهم لا يؤمنون على تقدير مجيئها.

القراءة الثالثة: فتح الهمزة والياء، وهي قراءة نافع والكسائي وحفص، فالظاهر أن الخطاب للمؤمنين، والمعنى: وما يدريكم أيها المؤمنون أن الآية التي تقترحونها إذا جاءت لا يؤمنون بها.

القراءة الرابعة: فتح الهمزة والتاء، وهي قراءة ابن عامر وحمزة، والظاهر أنه خطاب للكفار، والمعنى: وما يدريكم أيها الكفار أن الآية التي تقترحونها إذا جاءت لا تؤمنون أنتم بها(١).

والإشكال في هذه الآية هو في المعنى المراد بالقراءة الثالثة والرابعة.

---

(١) ينظر: النشر في القراءات العشر (ج٢/ص٢٩٥)، والحجة في القراءات السبع (ج١/ص١٤٧)، وتفسيرالبحر المحيط (ج٥/ص٢٣٠).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال عن هذه الآية فَلْنَعْلَمْ أن جميع المفسرين التمسوا لهذا النظم القرآني التوجيهات الكثيرة للكشف عن معنى الآية.

فأما قراءة الكسر فهي واضحة ولا إشكال؛ لأنها تفيد استئناف كلام جديد، وتم المعنى عند قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾.

قال السمين الحلبي: «فأمَّا قراءةُ الكسر فواضحةٌ استجودها الناس: الخليل وغيره؛ لأن معناها استئناف إخبار بعدم إيمان مَنْ طُبع على قلبه ولو جاءتهم كلُّ آية»[1].

قال ابن جرير: «خوطب بقوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ المشركون المقسمون بالله لئن جاءتهم آية ليؤمنن، وانتهى الخبر عند قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾، ثم استُؤنف الحكم عليهم بأنهم لا يؤمنون عند مجيئها استئنافًا مبتدأ، وهذا على قراءة الكسر»[2].

وقال الزمخشري: «وقرئ ﴿أَنَّهَآ﴾ بالكسر، على أن الكلام قد تمَّ قبله، بمعنى: وما يشعركم ما يكون منهم، ثم أخبرهم بعلمه فيهم فقال: إنها إذا جاءت لا يؤمنون»[3].

وقال أبو حيان: «وقراءة الكسر قراءة واضحة؛ لأن معناها استئناف إخبار بعدم إيمان من طبع على قلبه ولو جاءتهم كل آية»[4].

---

(١) ينظر: الدر المصون (ج٥/ص١٠٥).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٢/ص٣٩).

(٣) ينظر: الكشاف (ج٢/ص٥٤).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٢٠٣).

وأما قراءة الفتح فهو الإشكال في هذه الآية، وهي القراءة الثالثة والرابعة كما مر معنا في تحرير الإشكال.

فقد أشكل على المفسرين معنى فتح الهمز في ﴿أَنَّهَآ﴾ مع ما بعدها، واختلفوا في ذلك إلى سبعة أقوال، وهي كالتالي:

القول الأول: وقوع ﴿أَنَّهَآ﴾ بمعنى لعلَّ(١).

حكى الخليل: أتيت السوق أنك تشتري لنا منه شيئاً، أي: لعلك(٢).

وقد اختار هذا القول ابن جرير، وذكر عليه شواهد من أشعار العرب(٣).

وقال القرطبي: «وهو في كلام العرب كثير "أنَّ" بمعنى لعلَّ، وحكى الكسائي أنها كذلك في مصحف أُبيّ بن كعب»(٤).

وقال أبو حيان: «ويتضح معنى هذه القراءة على زيادة (لا) وعلى تأويل (أنَّ) بمعنى لعل، وكون ﴿لَا﴾ نفياً أي: وما يدريكم بحالهم لعلها إذا جاءت لا يؤمنون بها»(٥).

وقال ابن هشام: «رجحه الزجاج، وقال: إنهم أجمعوا عليه، ورده الفارسي(٦) فقال: التوقع الذي في لعل ينافيه الحكم بعدم إيمانهم، يعني في قراءة الكسر، وهذا نظير ما رجح به الزجاج كون لا غير زائدة».

---

(١) ينظر: الدر المصون (ج٥/ص١٠٥).

(٢) ينظر: معاني القرآن النحاس (ج٢/ص٤٧٣).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج١٢/ص٤٣).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٧/ص٦٥)، فتح القدير (ج٢/ص٤٦٣).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٢٠٥).

(٦) هو الحسن بن عبد الغفار الفسوي المعتزلي، من مؤلفاته الحجة، مات سنة (٣٧٧هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج١٦/ص٣٧٩).

ثم قال: «وقد انتصروا لقول الخليل بأن قالوا يؤيده أن (يشعركم) و(يدريكم) بمعنى واحد، وكثيراً ما تأتي لعل بعد فعل الدراية، نحو: ﴿وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ﴾ [عبس:٣]، وأن في مصحف أبي: {وما أدراكم لعلها}»[١].

الثاني: أن تكون ﴿لَا﴾ صلة، وهذا رأيُ الخليل[٢] والكسائي[٣] والفراء[٤]؛ فيكون التقدير: وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون، والمعنى على هذا: أنها لو جاءت لم يؤمنوا، فزيدت كما زيدت في قوله تعالى: ﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرۡيَةٍ أَهۡلَكۡنَٰهَآ أَنَّهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ﴾ [الأنبياء:٩٥]، وفي قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ﴾ [ص:٧٥].[٥]

وقال الشوكاني: «وضعف الزجاج والنحاس وغيرهما زيادة ﴿لَا﴾، وقالوا: هو غلط وخطأ»[٦].

---

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص٣٣١).

(٢) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، صاحب العربية، ومنشئ علم العروض، مات سنة (١٧٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج٧/ص٤٢٩).

(٣) هو علي بن حمزة بن عبد الله الكسائي (١١٩-١٨٩هـ)، من كبار النحويين، ينظر: تهذيب التهذيب (ج٧/ص٣١٣).

(٤) هو العلامة، صاحب التصانيف، يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسدي مولاهم الكوفي النحوي، أبو زكريا الفراء، صاحب الكسائي (ت٢٠٧هـ). ينظر: تاريخ بغداد (ج١٤/ص١٤٦).

(٥) ينظر: الدر المصون (ج٥/ص١٠٦).

(٦) ينظر: فتح القدير (ج٢/ص٢٢٠).

قال الزجاج: ((والذي ذكر أن ﴿لَا﴾ لغوٌ غالط؛ لأنَّ ما يكون لغواً لا يكون غيرَ لغو، ومَنْ قرأ بالكسر فالإجماع على أن ﴿لَا﴾ غير لغو؛ فليس يجوز أن يكون معنى لفظة مرةً النفيَ ومرةً الإيجابَ في سياق واحد))[١].

وقال النحاس: ((وهذا عند البصريين غلط؛ لأن ﴿لَا﴾ تكون زائدة في موضع تكون فيه نافية))[٢].

وانتصر الفارسي لقول الفراء، ونفى عنه الغلط، فإنه قال: ((يجوز أن تكون ﴿لَا﴾ في تأويلٍ زائدةً، وفي تأويلٍ غيرَ زائدة كقول الشاعر:

أبى جودُه لا البخلَ واستعجلَتْ نَعَمْ   بـه مِـنْ فـتى لا يمنـع الجـودَ نائِلُـهْ

يُنشد بالوجهين أي بنصب: "البخل" وجرِّه، فَمَنْ نَصَبَه كانت زائدة، أي: أبى جوده البخل، ومَنْ خفض كانت غيرَ زائدة))[٣].

قال أبو حيان: ((والظاهر أنه خطاب للكفار، ويتضح معنى هذه القراءة على زيادة ﴿لَا﴾، أي: وما يدريكم أنكم تؤمنون إذا جاءت كما أقسمتم عليه))[٤].

قال ابن كثير: ((والفتح على أنه معمول ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾، وعلى هذا فتكون ﴿لَا﴾ في قوله: ﴿أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ صلة))[٥].

---

(١) ينظر: الدر المصون (ج٥/ص١٠٦).

(٢) ينظر: معاني القرآن النحاس (ج٢/ص٤٧٣).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج٥/ص١٠٦).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٢٠٥).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص٣١٦).

الثالث: فتح همزة "إن" على تقديرِ لامِ العلة، والتقدير: إنما الآيات التي يقترحونها عند الله لأنها إذا جاءت لا يؤمنون، ﴿ وَمَا يُشْعِرُكُمْ ﴾ اعتراض، وصار المعنى: إنما الآيات عند الله، أي: المقترحة لا يأتي بها لانتفاء إيمانهم وإصرارهم على كفرهم(١).

وقال أبو حيان: «وكذلك يصح معناها على تقدير أي، على أن تكون أنها علة أي ﴿قُلْ إِنَّمَا ٱلْأَيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ فلا يأتيكم بها لأنها ﴿إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ وما يشعركم بأنكم تؤمنون»(٢).

الرابع: أنَّ في الكلام حذفَ معطوفٍ على ما تقدَّم. قال أبو جعفر النحاس في معانيه: «وقيل في الكلام حذف، المعنى: وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون أو يؤمنون»، فحذف هذا لعلم السامع، وقَدَّره غيره: ما يشعركم بانتفاء الإيمان أو وقوعه(٣).

وقال أبو حيان: «وكذلك يصح المعنى على تقدير حذف المعطوف، أي: وما يدريكم بانتفاء إيمانكم إذا جاءت أو وقوعه؛ لأن مآل أمركم مغيب عنكم، فكيف تقسمون على الإيمان إذا جاءتكم الآية»(٤).

وقال البغوي: «فيه حذف، وتقديره: وما يشعركم أنها إذا جاءت يؤمنون أو لا يؤمنون؟»(٥).

---

(١) ينظر: الدر المصون (ج٥/ص١٠٦).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٢٠٥).

(٣) ينظر: معاني القرآن النحاس (ج٢/ص٤٧٣).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٢٠٥).

(٥) ينظر: تفسير البغوي (ج٣/ص١٧٨).

الخامس: أنَّ "ما" حرف نفي، يعني: أنه نَفَى شعورَهم بذلك، وعلى هذا فيُطْلَبُ لـ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾ فاعلٌ.

فقيل: هو ضمير الله تعالى أُضْمر للدلالة عليه، وفيه تكلُّفٌ بعيد، أي: وما يُشْعِرُكم الله أنها إذا جاءت الآيات المقترحة لا يؤمنون[١].

وقال الألوسي: «"ما" استفهامية إنكارية على ما قاله غير واحد، لا نافية؛ لما يلزم عليه من بقاء الفعل بلا فاعل، وجعله ضمير الله تعالى تكلف أو غير مستقيم إلا على بعد»[٢].

السادس: أن تكون "ما" نكرة موصوفة.

قال الطاهر: «وأمّا وجه كون الواو في قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ واو الحال؛ فتكون (ما) نكرة موصوفة بجملة ﴿يُشْعِرُكُمْ﴾، ومعناها: شَيء موصوف بأنّه يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون، وهذا الشّيء هو ما سبق نُزوله من القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ﴾ [يونس:٩٦-٩٧]، وكذلك ما جرّبوه من تلوّن المشركين في التفصّي من ترك دين آبائهم، فتكون الجملة حالاً، أي: والحال أنّ القرآن والاستقراء أشعركم بكذبهم، فلا تطمعوا في إيمانهم لو جاءتهم آية، ولا في صدق أيْمانهم، قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ﴾ [التوبة:١٢]، وإنّي لأعجب كيف غاب عن المفسّرين هذا الوجه من جعل (ما) نكرة موصوفة، في حين أنّهم تطرّقوا إلى ما هو أغرب من ذلك»[٣].

---

(١) ينظر: الدر المصون (ج٥/ص١٠٦).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج٥/ص٤٧٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٧/ص٤٣٩).

ويرد على هذا القول أنه لو كان عند المؤمنين ذاك الشعور ما طلبوا من الله الآيات طمعاً في إيمانهم.

وأما على قراءة (تاء الخطاب)؛ فإنه لا يستقيم ذلك المعنى.

السابع: أنَّ ﴿لَا﴾ غير مزيدة، وليس في الكلام حَذْفٌ بل المعنى كما قال الزمخشري: «﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ وما يدريكم ﴿أَنَّهَآ﴾ -أن الآيات التي يقترحونها- إذا جاءت لا يؤمنون بها، يعني: أنا أعلم أنها إذا جاءت لا يؤمنون بها، وأنتم لا تَدْرُون بذلك، وذلك أن المؤمنين كانوا حريصين على إيمانهم وطامعين فيه إذا جاءت تلك الآية ويتمنَّون مجيئها، فقال ﷻ: "وما يدريكم أنهم لا يؤمنون" على معنى: أنكم لا تَدْرُوْنَ ما سَبَقَ علمي بهم أنهم لا يؤمنون، ألا ترى إلى قوله: ﴿كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: ١١٠]»(١).

الترجيح:

الصحيح القول السابع، وأن هذه الجملة لا زيادة فيها ولا حذف، و"ما" بمعنى النفي، أو الإخبار عنهم بعدم العلم، وهذا إذا كان الخطاب للمؤمنين، وفيه اعتذار للمؤمنين.

فالله سبحانه وتعالى يبين أن مجيء الآيات قد لا يستوجب التصديق والإيمان بها، بل قد يصل الأمر عند نزول الآيات أن الله يقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يومنوا به أول مرة، وكذلك يتركهم في طغيانهم يعمهون، وهذا ما تفيده الآيات، وهو إخبار من الله بعلمه وما هو واقع بهم.

---

(١) ينظر: الكشاف (ج٢/ص٥٤).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: ((يبين سبحانه أن مجيء الآيات لا يوجب الإيمان بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ﴾ أي: فتكون هذه الأمور الثلاثة أن لا يؤمنوا، وأن نقلب أفئدتهم وأبصارهم، وأن نذرهم في طغيانهم يعمهون، أي: وما يدريكم أن الآيات إذا جاءت تحصل هذه الأمور الثلاثة، وبهذا المعنى تبين أن قراءة الفتح أحسن))[1].

قال شيخ الإسلام في (تفسير آيات أشكلت حتى لا يوجد فى طائفة من كتب التفسير إلا ما هو خطأ)، قال: منها قوله: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾﴾، والآية بعدها.

---

(١) ينظر: العقيدة الأصفهانية (ص١٧٩).

فائدة: ينبغي إذا صحت القراءة المتواترة أن لا يقال: هذه أحسن من هذه، أو أجود؛ لأنهما في الصحة سواء.

نقل السيوطي عن أبي جعفر النحاس: أن السلامة عند أهل الدين إذا صحت القراءتان ألا يقال: إحداهما أجود؛ لأنهما جميعاً عن النبي ﷺ فيأثم من قال ذلك، وكان رؤساء الصحابة ينكرون مثل هذا، وذلك لأن اختلاف القراء عند المسلمين صواب بإطلاق، وليس كاختلاف الفقهاء صواباً يحتمل الخطأ.

وقد يحمل كلام شيخ الإسلام على ما ذكره الطاهر: من أن كثيرا من العلماء كان لا يرى مانعاً من ترجيح قراءة على غيرها، وقد سئل ابن رشد عما يقع في كتب المفسرين والمعربين من اختيار إحدى القراءتين المتواترتين وقولهم هذه القراءة أحسن أذاك صحيح أم لا، فأجاب: أما ما سألت عنه مما يقع في كتب المفسرين والمعربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض لكونها أظهر من جهة الإعراب، وأصح في النقل، وأيسر في اللفظ فلا ينكر ذلك. ينظر الإتقان (ج١/ص٢٢٠)، ومقدمة التحرير والتنوير (ج١/ص٦٢).

أشكلت قراءة الفتح على كثير؛ بسبب أنهم ظنوا أن الآية بعدها جملة مبتدأ، وليس كذلك، لكنها داخلة في خبر أَنَّ، والمعنى: إذا كنتم لا تشعرون أنها إذا جاءت لا يؤمنون وأنا أفعل بهم هذا، لم يكن قسمهم صدقاً، بل قد يكون كذباً، وهو ظاهر الكلام المعروف أنها "أن" المصدرية، ولو كان ﴿وَنُقَلِّبُ﴾ إلخ، كلاماً مبتدأ لزم أن كل من جاءته آية قلب فؤاده، وليس كذلك، بل قد يؤمن كثير منهم.

بل يقال: ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٩﴾ وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ﴾ أي: يتركون الإيمان، ونحن نقلب أفئدتهم لكونهم لم يؤمنوا أول مرة، أي: ما يدريكم أنه لا يكون هذا وهذا حينئذ.

ومن فهم معنى الآية عرف خطأ من قال: "أَنَّ" بمعنى لعل، واستشكل قراءة الفتح، بل يعلم حينئذ أنها أحسن من قراءة الكسر، وهذا باب واسع»(١).

قال الألوسي: وإن كان الاستفهام بمعنى "لا"، يقال ما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون بإثبات "لا" على معنى: لا تعلمون أنهم لا يؤمنون، فلذا توقعتم إيمانهم ورغبتم في نزول آية لهم؛ وهذا هو المراد ويرجع إلى إقامة عذر المؤمنين في طلبهم ذلك ورغبتهم فيه»(٢).

وأما إذا كان الخطاب للكافرين فـ"ما" استفهامية بمعنى الإنكار عليهم بعدم الإيمان.

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (ج٣/ص٢٢١)، وتفسير آيات أشكلت (ج٢/ص١٣٥).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج٥/ص٤٧٧).

قال السمين: «وإنما يُشْكل إذا جَعَلْنا "أنَّ" معمولةً لـ﴿ يُشْعِرُكُمْ ﴾ وجَعَلْنا ﴿ لَا ﴾ نافيةً غير زائدة؛ إذ يكون المعنى: وما يدريكم أيها المشركون بانتفاء إيمانكم إذا جاءتكم، ويزول هذا الإشكال بأنَّ المعنى: أيُّ شيء يدريكم بعدم إيمانكم إذا جاءتكم الآيات التي اقترحتموها؟ يعني: لا يمرُّ هذا بخواطركم، بل أنتم جازِمُون بالإيمان عند مجيئها لا يَصُدُّكم عنه صادٌّ، وأنا أعلم أنكم لا تؤمنون وقت مجيئها لأنكم مطبوعٌ على قلوبكم»(١).

وقال ابن عادل: «وهذا الوجه هو اختيار أبي حيان، فإنه قال: "ولا يحتاج الكلام إلى زيادة ﴿ لَا ﴾، ولا إلى هذا الإضمار، يعني: حذف المعطوف، ولا إلى "أن" بمعنى لعل، وهذا كله خروج عن الظاهر لغير ضرورة، بل حمله على الظاهر أولى، وهو واضح سائغ، أي: وما يشعركم ويدريكم بمعرفة انتفاء إيمانهم، لا سبيل لكم إلى الشعور بها»(٢).

أما القول الأول: فكما قال الفارسي، إن حمل الآية على الترجي لا تفيده الآية؛ لأن الله جزم وقطع في كثير من الآيات أنهم لا يؤمنون.

---

(١) ينظر: الدر المصون (ج٥/ص١٠٨).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٢٠٤)، واللباب في علوم الكتاب (ج٨/ص٣٧٢).

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى:

﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾[(١)]

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «معنى الآية موضع إشكال عند جميع المفسّرين»[(٢)].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

يفهم من قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ أن عذاب أهل النار غير باق بقاء لا انقطاع له أبداً، ونظيرها قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود:١٠٦-١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ [النبأ:٢٣]، وهذه الآيات تخالف في ظاهرها ما هو متقرّر في الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة؛ أنّ المشركين لا يُغفر لهم، وأنّهم مخلّدون في النّار بدون استثناء فريق ولا زمان، وقد جاءت آيات تدل على أنّ عذابهم لا انقطاع له، كقوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [النساء:١٦٩]؛ ولكن نجد في ظاهر هذه الآية أنهم قد يخرجون منها بمشيئة الله[(٣)].

قال ابن كثير: «وقد اختلف المفسرون في المراد من هذا الاستثناء على أقوال كثيرة، حكاها الشيخ أبو الفرج ابن الجوزي في كتابه "زاد المسير" وغيره من علماء التفسير، ونقل كثيراً منها الإمام أبو جعفر بن جرير -رحمه الله-»[(٤)].

---

(١) سورة الأنعام:١٢٨.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٥/ص١٢٦).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج٨/ص٢٦)، ودفع إيهام الاضطراب (ج١/ص٣٦).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٤/ص٣٥١).

وقال أبو حيان: «وقد تعلق قوم بظاهر هذا الاستثناء، فزعموا أن الله يخرج من النار كل بر وفاجر ومسلم وكافر، وأن النار تخلو وتخرب، وقد ذكر هذا عن بعض الصحابة، ولا يصح، ولا يعتبر خلاف هؤلاء ولا يلتفت إليه»(١).

ثالثاً: دفع الإشكال

دلت نصوص الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة على خلود النار، فمن الكتاب قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن:٢٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٦١﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ [البقرة:١٦١-١٦٢].

ففي هذه الآيات وغيرها دلالة على أن عذاب أهل النار لا ينقطع أبداً، ولا يخفف عنهم العذاب فيها، فهم في عذاب مستمر.

قال ابن جرير الطبري: «خبر من الله -تعالى ذكره- عن دوام العذاب أبداً، من غير توقيت، ولا تخفيف»(٢).

وقال ابن عطية: «ثم أعلَم -تعالى- برفع وجوه الرفق عنهم؛ لأن العذاب إذا لم يخفف ولم يؤخر فهو النهاية»(٣).

وقال ابن كثير: «لا يخفف عنهم العذاب فيها، أي: لا ينقص عما هم فيه، ولا هم ينظرون، أي: لا يغير عنهم ساعة واحدة، ولا يفتر، بل هو متواصل دائم، فنعوذ بالله من ذلك»(٤).

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٥/ص٢٥٥).
(٢) ينظر: جامع البيان (ج٢/ص٦٣).
(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج٢/ص٣٣).
(٤) ينظر: تفسير القرآن العظيم (ج١/ص٣٥٣).

والآيات كثيرة وصريحة في بيان أن أهل النار هم فيها خالدون أبداً، وأن العذاب لا يخفف عنهم، وأنهم لا يخرجون من النار، وأنه كلما نضجت جلودهم بدلوا جلوداً غيرها زيادة لهم في العذاب، وأن هذا العذاب ليس مصروفاً عنهم، وأنهم ليس لهم في الآخرة إلا النار فلا يخرجون منها، وأنهم لا يقضى عليهم فيموتوا، وأن عذابهم مقيم دائم، وأن النار مؤصدة عليهم، نسأل الله أن يحفظنا بحفظه، وأن يجيرنا من عذاب النار، إنه سميع مجيب.

وأما الأحاديث الدالة على بقاء النار، واستمرار عذاب الكفار فيها فهي كثيرة أيضاً، ومنها: قول الرسول ﷺ: «أما أهل النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون»[1].

قال الإمام النووي: «الظاهر -والله أعلم- من معنى الحديث: أن الكفار الذين هم أهل النار والمستحقون للخلود لا يموتون فيها، ولا يحيون حياة ينتفعون بها، ويستريحون معها، كما قال الله تعالى: ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾ [فاطر:٣٦]، وكما قال تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [الأعلى:١٣]، وهذا جارٍ على مذهب أهل الحق: أن نعيم أهل الجنة دائم، وأن عذاب أهل الخلود في النار دائم»[2].

وقال ﷺ: «يجاء بالموت يوم القيامة، كأنه كبش أملح، فيوقف بين الجنة والنار، فيقال: يا أهل الجنة، هل تعرفون هذا؟ فيشرئبون[3] وينظرون،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج١/ص١٧٢، ح ١٨٥) من حديث أبي سعيد.

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (ج٣/ص٣٨).

(٣) أي: يمدون أعناقهم، ويرفعون رؤوسهم للنظر. ينظر: فتح الباري (ج١١/ص٤٢٠).

ويقولون: نعم هذا الموت، قال: ويقال: يا أهل النار: هل تعرفون هذا؟ قال: فيشرئبون وينظرون، ويقولون: نعم هذا الموت، قال: فيؤمر به فيذبح، قال: ثم يقال: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت، قال: ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [مريم:٣٩]، وأشار بيده إلى الدنيا»[١].

وأما أقوال سلف الأمة وعلمائها فهي كثيرة في تقرير عقيدة خلود النار، وبقائها أبد الآباد، ومنها:

قول إمام أهل السنة الإمام أحمد: «وإن الله خلق الجنة قبل الخلق، وخلق لها أهلاً، ونعيمها دائم، ومن زعم أنه يبيد من الجنة شيء فهو كافر، وخلق النار قبل خلقه الخلق، وخلق لها أهلاً، وعذابها دائم»[٢].

وقول أبو زرعة، وأبو حاتم الرازيان: «والجنة حق، والنار حق، وهما مخلوقان لا يفنيان أبداً، والجنة ثواب لأوليائه، والنار عقاب لأهل معصيته، إلا من رحم الله ﷻ»[٣].

وقول الطحاوي: «والجنة والنار مخلوقتان، لا تفنيان أبداً، ولا تبيدان»[٤].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج٤/ص ٢١٨٨، ح٢٨٤٩) من حديث أبي سعيد.

(٢) ينظر: طبقات الحنابلة لأبي يعلى (ج١/ص٣٤٤)، والرد على الزنادقة للإمام أحمد ضمن عقائد السلف جمع: النشار وطالبي (ص١٠١)، والمسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل للأحمدي (ج٢/ص٢٢٥-٢٢٦).

(٣) ينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (ج١/ص١٧٧)، وعقيدة أبي حاتم الرازي وأبي زرعة الرازي للحداد (ص٢٠١).

(٤) ينظر: العقيدة الطحاوية (ص١٢)، وقال ابن أبي العز في شرح الطحاوية (ج٢/ص٦٢٠): «هذا قول جمهور الأئمة من السلف والخلف».

وقول ابن عطية: ((الإجماع على التخليد الأبدي في الكفار))[١].

ولأجل ذلك استشكل المفسرون الاستثناء بعد ما تقرر عندهم من أن النار لا تفنى، وأن من مات وهو على الكفر، فهو خالد مخلد في نار جهنم، فقد توقف المفسرون طويلاً عند هذا الاستثناء، ودفعوه وأجابوا عنه بأجوبة كثيرة، تتلخص فيما يلي:

القول الأول:

أن هذا الاستثناء راجع إلى الأجل المؤجل لهم، فكأنهم قالوا: وبلغنا الأجل الذي أجلت لنا، أي: الذي سميته لنا، إلا من أهلكته قبل الأجل المسمى، كقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ ﴾ [الأنعام:٦]، وكما فعل في قوم نوح وعاد وثمود ممن أهلكه الله تعالى قبل الأجل الذي لو آمنوا لبقوا إلى الوصول إليه، فتلخيص الكلام أن يقولوا: استمتع بعضنا ببعض، وبلغنا ما سميت لنا من الأجل إلا من شئت أن تخترمه فاخترمته قبل ذلك بكفره وضلاله، وليس ذلك راجعاً إلى الخلود، حكاه الرازي عن أبي مسلم[٢].

وقد رد هذا القول الرازي وأبو حيان.

قال الرازي: ((واعلم أن هذا الوجه وإن كان محتمَلاً إلا أنه تركُ لظاهر ترتيب ألفاظ هذه الآية، ولَمَّا أمكنَ إجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة إلى هذا التكلف))[٣].

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج٢/ص٤٠٧).

وللاستزادة في هذه المسألة ينظر على سبيل المثال: رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار للصنعاني، وكتاب دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية للدكتور الغصن.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج١٣/ص١٥٨).

(٣) المرجع السابق.

وقال أبو حيان: «وهذا ليس بجيد؛ لأنه لو كان على ما زعم لكان التركيب: "إلا ما شئت"، ولأن القول بالأجلين أجل الاخترام، والأجل الذي سماه الله باطل، وفصل بين المستثنى منه والمستثنى بقوله: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ وفي ذلك تنافر التركيب»[١].

وقال السمين: «وقد ردَّ الناس عنه هذا المذهبَ من حيث الصناعة ومن حيث المعنى»، ثم ذكر نحو قول أبي حيان[٢].

القول الثاني:

أن الاستثناء هو من ضمير المخاطبين في قوله: ﴿مَثْوَىٰكُمْ﴾، أي: إلا مَنْ آمن في الدنيا بعد أن كان مِنْ هؤلاء الكفرة، و﴿مَا﴾ هنا بمعنى (مَن) التي للعقلاء، وساغ وقوعُها هنا لأن المراد بالمستثنى نوعٌ وصنف. ذهب إلى هذا القول مكي بن أبي طالب[٣]، وأبو البقاء[٤] في أحد قوليهما.

قال السمين: «ولكن قد اسْتُبعِد هذا من حيث إن المستثنى مخالفٌ للمستثنى منه في زمان الحكم عليهما، ولا بد أن يشتركا في الزمان، لو قلت: "قام القوم إلا زيداً" كان معناه: إلا زيداً فإنَّه لم يقم، ولا يَصحُّ أن يكون المعنى:

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٢٢٣).

(٢) ينظر: الدر المصون (ج٥/ص١٥٠).

(٣) هو العلامة المقرئ، مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار، أبو محمد القيسي القيرواني ثم القرطبي، صاحب التصانيف (ت٤٣٧هـ). ينظر: معرفة القراء الكبار (ج١/ص٣١٦).

(٤) هو الشيخ الثقة، أبو البقاء، المعمر بن محمد بن علي بن إسماعيل الكوفي الحبال الخزاز (ت٤٩٩هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج١٩/ص٢٠٩) .

فإنه سيقوم في المستقبل، ولو قلت: "سأضرب القوم إلا زيداً" كان معناه: فإنِّي لا أضربه في المستقبل، ولا يَصِحُّ أن يكون المعنى: فإني ضربته فيما مضى، اللهم إلا أن يُجْعَلَ استثناء منقطعاً»[١].

ويكون التقدير: قال النار مثواكم، إلا مَنْ آمن منكم في الدنيا[٢].

ويؤيد هذا ما جاء عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال: «إن هذه الآية آيةٌ لا ينبغي لأحدٍ أن يحكم على الله في خلقه، أن لا ينْزلهم جنَّةً ولا نارًا»[٣].

لأن علم الله وقدرته هي النافذة في خلقه، فقد يؤمن الكافر، وقد يرتد المؤمن، والعياذ بالله.

القول الثالث:

﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ من النكال والزيادة على العذاب، وهذا راجع إلى الاستثناء من المصدر الذي يدل عليه معنى الكلام، إذ المعنى: تعذبون بالنار خالدين فيها إلا ما شاء من العذاب الزائد على النار؛ فإنه يعذبكم به، ويكون إذ ذاك استثناء منقطعاً؛ إذ العذاب الزائد على عذاب النار لم يندرج تحت عذاب النار[٤].

ويرد على هذا القول بأن النار التي أعدها الله للكفار نار واحدة، وكل ما ورد من أوصاف جهنم فهو من جملة عذاب النار، سواء كان زمهريراً وسموماً، أو غيرهما، ولا يعتبر زائداً عنها، بل هو من عذابها، أعاذنا الله منها.

---

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج١٢/ص١١٨، ح١٣٨٩٢).

(٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج٨/ص٤٣٣).

القول الرابع:

أنه استثنى وقتاً معيناً من الزمن.

ثم اختلف القائلون بذلك، فمنهم من قال: ذلك الزمانُ هو مدةُ إقامتهم في البَرْزَخ أي: القبور[(١)].

وقيل: ما شاء الله من قَدْر مُدَّة ما بين مبعثهم من قبورهم إلى مصيرهم إلى جهنم، فتلك المدة التي استثناها الله من خلودهم في النار، وهذا قولُ الطبري[(٢)].

قال أبو حيان: ((وساغ ذلك من حيث العبارة بقوله: ﴿ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ﴾ لا يَخُصُّ بها مستقبلَ الزمان دون غيره))[(٣)].

وقال الزجاج: ((هو مجموع الزمانين، أي: مدةَ إقامتهم في القبور، ومدة حشرهم إلى دخولهم النار))[(٤)].

وقيل: إلا ما شاء الله من كونهم في الدنيا بغير عذاب. وهذا قول الحسن[(٥)]، وهذا راجع إلى الزمان، أي: إلا الزمان الذي كانوا فيه في الدنيا بغير عذاب.

قال القرطبي: ((وعلى هذا التأويل فالاستثناء منقطع))[(٦)].

---

(١) ينظر: الدر المصون (ج٥/ص١٥٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٢/ص١١٨).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٢٢٤).

(٤) ينظر: معاني القرآن (ج٢/ص٣٢١)، والدر المصون (ج٥/ص١٥٠).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٤/ص٢٢٤)، وفتح القدير (ج٢/ص٢٣٤).

(٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٧/ص٨٤).

قال ابن عادل: «وهذا قول بعيد»[١].

وكل الأقوال السابقة يردها السياق؛ لأن خطاب الآية باعتبار ما سيكون في يوم المحشر، يخبرهم الله بمصيرهم في المستقبل، كما يفيده قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾ الآية.

القول الخامس:

هو وقت التنقل في عرصات جهنم من عذابٍ إلى عذاب.

قال الزمخشري: «أي: يُخَلَّدون في عذاب النار الأبد كله، ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ إلا الأوقات التي يُنقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير، فقد رُوِيَ أنهم يدخلون وادياً فيه من الزمهرير ما يقطع أوصالَهم فيتعاوَوْن ويطلبون الرَّدَّ إلى الجحيم»[٢].

ويرد على هذا القول بأن الله ذكر في كتابه بأن الكفار لا يخفف عنهم العذاب، ولا هم ينظرون، وأن عذابهم دائم مستمر، كما قررنا ذلك في أول المبحث.

وقال الزركشي: «وإنما قال هذا القول بناء على مذهبه من تخليد أهل الكبائر في النار»[٣].

القول السادس:

أن ﴿إِلَّا﴾ بمعنى سوى، والمعنى: سوى ما يشاء من زيادة في العذاب، قال به الفراء[٤].

---

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج٨/ص٤٣٣).

(٢) ينظر: الكشاف (ج٢/ص٦٢).

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٣/ص٥٠).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج٢/ص٤٠٧).

ولكن الذيَ عليه الجمهور أن ﴿إِلَّا﴾ مستعملة على حقيقتها، كما ذكر ذلك الماوردي في تفسيره[(١)].

القول السابع:

أن هذا الاستثناء يكون مخاطبة للنبي ﷺ وأمته، وليس مما يقال يوم القيامة، والمستثنى هو من كان من الكفرة يومئذ يؤمن في علم الله، كأنه لما أخبرهم أنه يقال للكفار ﴿مَثْوَىٰكُمْ﴾، استثنى لهم من يمكن أن يؤمن ممن يرونه يومئذ كافراً، ويقع ﴿مَا﴾ على صفة من يعقل، ويؤيد هذا التأويل اتصال قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ أي: من يمكن أن يؤمن منهم. قاله ابن عطية[(٢)].

قال أبو حيان: «وهو تأويل حسن».

ورد عليه السمين بقوله: «قال أبو حيان: "وهو تأويلٌ حسن" وكان قد قال قبل ذلك: "والظاهر أن هذا الاستثناء هو مِنْ كلام الله تعالى للمخاطبين وعليه جاءت تفاسيرُ الاستثناء"»، ثم ذكر قول ابن عطية وساقه إلى آخره، ثم قال: «فكيف يَسْتَحْسن أبو حيان شيئاً حكم عليه بأنه خلاف الظاهر من غير قرينة قوية مُخْرِجَةٍ للَّفظ عن ظاهره؟»[(٣)].

وأيضا: سياق الآية يرده؛ لأنه اعتراض لسؤال سأله هؤلاء المخاطبون عندما قال أولياؤهم من الأنس: ﴿رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا ۚ قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾.

وقد اعتبر الشوكاني كل ما سبق من التأويلات متكلفة[(٤)].

---

(١) ينظر: النكت والعيون (ج٢/ص١٦٩).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٢/ص٤٠٧).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج٥/ص١٥٠).

(٤) ينظر: فتح القدير (ج٢/ص٢٣٤).

القول الثامن:

الله أعلم باستثنائه. قاله قتادة[١].

القول التاسع:

هي منسوخة بقوله: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗا﴾ [النساء:١٦٩]. قاله السدي[٢].

ولكن يقال: إن النسخ لا يقع على الأخبار، وإنما يقع على الأحكام، وهذا خبر من الله بحال هؤلاء يوم القيامة.

القول العاشر:

إن الاستثناء عائد على العُصاة من أهل التوحيد، ممن يخرجهم الله من النار بشفاعة الشافعين، من الملائكة والنبيين والمؤمنين، حين يشفعون في أصحاب الكبائر.

قال أبو جعفر: «وأولى هذه الأقوال في تأويل آية سورة هود بالصواب، القولُ الذي ذكرنا عن قتادة والضحاك: من أن ذلك استثناء في أهل التوحيد من أهل الكبائر أنه يدخلهم النار، خالدين فيها أبدًا إلا ما شاءَ من تركهم فيها أقل من ذلك، ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة»[٣].

قال الشوكاني: «إن الاستثناء إنما هو للعصاة من الموحدين، وأنهم يخرجون بعد مدة من النار، وعلى هذا يكون قوله سبحانه: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ﴾ [هود:١٠٦] عاماً في الكفرة والعصاة، ويكون الاستثناء من ﴿ خَٰلِدِينَ ﴾، وتكون ﴿مَا﴾ بمعنى من، وبهذا قال قتادة والضحاك وغيرهم،

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٤/ص٣٥١).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٤/ص٣٥١).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج١٥/ص٤٨٤).

وقد ثبت بالأحاديث المتواترة تواتراً يفيد العلم الضروري بأنه يخرج من النار أهل التوحيد، فكان ذلك مخصصاً لكل عموم»[1].

وذكر الشنقيطي أربعة أجوبة عن هذا الإشكال في كتابه دفع إيهام الاضطراب فقال: «ويجاب عن هذا الإشكال بعدة أجوبة:

الجواب الأول: إلا من شاء الله عدم خلوده فيها من أهل الكبائر من الموحدين.

الجواب الثاني: أن المدة التي استثناها الله هي المدة التي بين بعثهم من قبورهم واستقرارهم في مصيرهم.

الجواب الثالث: إنّ ﴿إِلَّا﴾ في سورة هود بمعنى: "سوى ما شاء الله من الزيادة على مدة دوام السماوات والأرض".

والجواب الرابع: إن قوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ فيه إجمال، وقد جاءت الآيات والأحاديث الصحيحة مصرحة بأنهم خالدون فيها أبداً، وظاهرها أنه خلود لا انقطاع له، والظهور من المرجحات، فالظاهر مقدم على المجمل كما تقرر في الأصول»[2].

أما الجواب الأول وإن قال به بعض المفسرين لكنه لا يفيده الاستثناء الوارد في هذه الآية، إنما يفيده الاستثناء الوارد في سورة هود، كما فعل ابن جرير الطبري حيث رجح هذا القول في سورة هود، وأما في هذا الموضع فإنه رجح الجواب الثاني من الأجوبة التي ذكرها الشنقيطي كما سبق أن مر معنا.

---

(١) ينظر: فتح القدير (ج٢/ص٢٣٤).

(٢) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ص٣٦).

قال الزركشي: ((﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ﴾ [هود:١٠٦-١٠٧] فإنه سبحانه لما علم أن وصف الشقاء يعم المؤمن العاصي والكافر، استثنى من حكم بخلوده في النار بلفظ مطمع، حيث أثبت الاستثناء المطلق، وأكده بقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾، أي: أنه لا اعتراض عليه في إخراج أهل الشقاء من النار))[١].

وكذلك يقال: إن آية سورة الأنعام هي في المشركين من الإنس والجن الذين استمتع بعضهم ببعض.

قال ابن كثير في معنى هذه الآية: ((أي: في الذين كانوا يعبدونهم في الدنيا، ويعوذون بهم ويطيعونهم، ويوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾ أي: ثم يقول: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾ أي: من إضلالهم وإغوائهم، كما قال تعالى: ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾ وَأَنِ ٱعْبُدُونِى هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا۟ تَعْقِلُونَ ﴾ [يس:٦٠-٦٢]))[٢].

وقال الطاهر بن عاشور: ((والمراد بـ﴿أَوْلِيَآؤُهُم﴾: أولياء الجنّ، أي: الموالون لهم، والمنقطعون إلى التعلّق بأحوالهم، وأولياء الشّياطين هم المشركون الّذين وافوا المحشر على الشّرك. وقيل: أريد به الكفّار والعصاة من المسلمين،

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٣/ص٤٩).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص٣٣٨).

وهذا باطل؛ لأنّ العاصي وإن كان قد أطاع الشّيطان فليس وليّاً له، واللَّهُ ولي الذين آمنوا، ولأنّ الله تعالى قال في آخر الآية: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠]، وقال: ﴿وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾(١).

ويقول السعدي: «﴿رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ أي: تمتع كل من الجنّي والإنسي بصاحبه، وانتفع به؛ فالجنّي يستمتع بطاعة الإنسي له، وعبادته، وتعظيمه، واستعاذته به، والإنسي يستمتع بنيل أغراضه، وبلوغه بسبب خدمة الجنّي له بعض شهواته، فإن الإنسي يعبد الجنّي، فيخدمه الجنّي، ويحصل له منه بعض الحوائج الدنيوية، أي: حصل منا من الذنوب ما حصل، ولا يمكن رد ذلك، ﴿وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا﴾ أي: وقد وصلنا المحل الذي نجازى فيه بالأعمال، فافعل بنا الآن ما تشاء، واحكم فينا بما تريد، فقد انقطعت حجتنا، ولم يبق لنا عذر، والأمر أمرك، والحكم حكمك. وكأن في هذا الكلام منهم نوع تضرع وترقق، ولكن في غير أوانه، ولهذا حكم فيهم بحكمه العادل الذي لا جور فيه، فقال: ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا﴾»(٢).

فبعد هذا البيان والتفسير لا يمكن حمل الاستثناء الوارد في آية الأنعام على عصاة الموحدين.

أما الجواب الثاني: فقد سبق الرد عليه في القول الثاني.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٨/ص٦٨).

(٢) ينظر: تفسير السعدي (ج١/ص٢٧٣).

وأما الجواب الثالث: فهو على خلاف ما حكاه الجمهور، وهو أن الاستثناء على بابه، وليس هو بمعنى سوى.

وأما الجواب الرابع: فإنه حسن من حيث ما تقرر في الأصول والقواعد العامة، لكن يبقى عليه إشكال، وهو: على أي معنى يحمل الاستثناء.

والذي يترجح:

أن هذا الاستثناء راجع إلى مشيئة الله، وإسناد الأمور إليه، وأنه لا مكره له، وأنه يفعل ما يشاء، وأن عذابهم ليس بواجب عليه.

قال الزجاج: ((وفائدة هذا: أنه لو شاء أن يرحمهم لرحمهم، ولكنه أعلمنا أنهم خالدون أبداً))[١].

وقال ابن جزي: ((قيل: ليس المراد هنا بالاستثناء الإخراج، وإنما هو على وجه الأدب مع الله، وإسناد الأمور إليه))[٢].

وقال الألوسي: ((ونقل عن بعضهم أن هذا الاستثناء متعلق بمشيئة الله تعالى رفع العذاب، أي: يخلدون إلى أن يشاء الله تعالى لو شاء، وفائدته: إظهار القدرة والإذعان بأن خلودهم إنما كان لأن الله تعالى شأنه قد شاءه، وكان من الجائز العقلي في مشيئته أن لا يعذبهم، ولو عذبهم لا يخلدهم، وأن ذلك ليس بأمر واجب عليه، وإنما هو مقتضى مشيئته وإرادته ﷻ، وفي الآية على هذا دفع في صدور المعتزلة الذين يزعمون أن تخليد الكفار واجب على الله تعالى بمقتضى الحكمة، وأنه لا يجوز في العقل مقتضى ذلك،

---

(١) ينظر: زاد المسير (ج٤/ص١٦٠).

(٢) ينظر: التسهيل لعلوم التنْزيل (ج١/ص٤٦٦).

ولعل هذا هو الحق الذي لا محيص عنه، وفي معناه ما قيل: المراد المبالغة في الخلود بمعنى أنه لا ينتفي إلا وقت مشيئة الله تعالى، وهو مما لا يكون مع إيراده في صورة الخروج وإطماعهم في ذلك تهكماً وتشديداً للأمر عليهم»[(١)].

ويقول الطاهر: «ولك أن تقول: إنّ الاستثناء لا يقصد به إخراج أوقات ولاَ حالةٍ، وإنَّما هو كناية، يقصد منه أنّ هذا الخلود قدّره الله تعالى، مختاراً لا مكره له عليه، إظهاراً لتمام القدرة ومحض الإرادة، كأنَّه يقول: لو شئت لأبطلتُ ذلك»[(٢)].

وقد يقال: إن هذا الاستثناء إنما هو على سبيل الاستثناء الذي ندب إليه الشارع في كل كلام، فهو على حد قوله: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الفتح:٢٧]، روي نحو هذا عن أبي عبيد[(٣)].

فقد تبين بهذه النصوص بطلان فناء النار، وأن الكفار والمشركين خالدون مخلدون في نار جهنم.

قال الشنقيطي: «إن خلودهم فيها أبداً بلا انقطاع ولا تخفيف، ولا غرابة في ذلك؛ لأن خبثهم دائم لا يزول، فكان جزاؤهم دائماً لا يزول، والدليل على أن خبثهم لا يزول قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمۡ خَيۡرًا لَّأَسۡمَعَهُمۡ﴾ الآية [الأنفال:٢٣]، فقوله: ﴿خَيۡرًا﴾ نكرة في سياق الشرط؛ فهي تعم،

(١) ينظر: تفسير الألوسي (ج٨/ص٢٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٨/ص٧٢).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج٢/ص٧٥٨).

فلو كان فيهم خير ما، في وقت ما، لعلمه الله، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام:٢٨]، وعودهم بعد معاينة العذاب لا يستغرب بعده عودهم بعد مباشرة العذاب؛ لأن رؤية العذاب عياناً كالوقوع فيه، لا سيما وقد قال تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق:٢٢]، وقال: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾ الآية [مريم:٣٨]، وعذاب الكفار للإهانة والانتقام، لا للتطهير والتمحيص، كما أشار له تعالى بقوله: ﴿وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة:١٧٤]، وبقوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران: ١٧٨]. والعلم عند الله تعالى»[١].

(١) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ص٣٨).

المبحث السادس: مشكل المعنى في سورة الأنفال

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾[(١)]

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «جعل المفسّرون موقع ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ موقع العطف؛ فنشأ إشكال»[(٢)].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن الجملة الفعلية في قوله تعالى: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ يحتمل أن تكون معطوفة على قوله: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾، وهنا يقع الإشكال المذكور، وهو أنّه يوهم حدوث علم الله تعالى بضعفهم في ذلك الوقت.

وقد يفهم منه: أن علم الله بضعفهم ما حصل إلا في هذا الوقت؛ فيكون معنى الآية: الآن علم الله أن فيكم ضعفاً، وقبل ذلك لم يكن يعلم؛ فيوهم انتفاء العلم بالحادث قبل وقوعه.

قال التفتازاني[(٣)]: «تقييد التخفيف بقوله: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ﴾ ظاهر الاستقامة،

---

(١) سورة الأنفال:٦٦.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٠/ص٧٠).

(٣) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، ولد بتفتازان إحدى قرى نسا، له: حاشية على الكشاف، والتهذيب في المنطق، والمقاصد في الكلام، توفي بسمرقند سنة (٧٩١هـ). ينظر ترجمته في: الدرر الكامنة (ج٤/ص٣٥٠)، وبغية الوعاة (ص٣٩١)، والبدر الطالع (ج٢/ص٣٠٣)، والأعلام (ج٧/ص٢١٩)، وشذرات الذهب (ج٦/ص٣١٩)، ومعجم المؤلفين (ج١٢/ص٢٢٨).

لكن في تقييد العلم به إشكال توهم انتفاء العلم بالحادث قبل وقوعه»[(١)].

قال الفخر الرازي: عند قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾[البقرة:١٤٣]: «إن قوله: وما جعلنا كذا وكذا إلا لنعلم كذا يوهم أن العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلاً، فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم، وهذا يقتضي أن الله تعالى لم يعلم تلك الأشياء قبل وقوعها، ونظيره في الإشكال قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [محمد:٣١]، وقوله: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾، وقوله: ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه:٤٤]، وقوله: ﴿فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟﴾ [العنكبوت:٣]، وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران:١٤٢]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لَهُۥ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [سبأ:٢١]»[(٢)].

وقال الزركشي في البحر المحيط في مَبَاحِثِ الْمُجْمَلِ: «كما أن الألفاظ المشتركة تكون في الأسماء والأفعال، فهي كذلك تكون في الحروف، كتردد الواو بين العطف والابتداء في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران:٧]، وترددها بين العطف والحال في قوله: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾؛ لأنها إن كانت عاطفة أوهم أن علم الله بضعفهم حدث الآن، وبه احتج بعض المعتزلة على حدوث العلم، تعالى الله عن ذلك»[(٣)].

---

(١) ينظر: تفسير روح البيان (ج٣/ص٢٨٣).

(٢) يينظر: تفسير الرازي (ج٤/ص٨٩).

(٣) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج٣/ص٤٧).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال نقف عند كلام الطاهر في قوله: «وجعل المفسّرون موقع ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ موقع العطف؛ فنشأ إشكال أنّه يوهم حدوث علم الله تعالى بضعفهم في ذلك الوقت، مع أنّ ضعفهم متحقّق»[(١)].

ونسبة هذا القول من الطاهر إلى المفسرين فيه نظر؛ لأني في الحقيقة لم أجد أحداً من المفسرين ممن كتبهم بين أيدينا قال بهذا القول أو نحا نحوه، ولم يقل به أحد منهم بحسب ما اطلعت عليه من كتبهم، بل ردوا ذلك الإشكال ودفعوه، وأولوا العطف بما يناسبه في سياق الآيات.

ثم لنعلم أنَّ المنكرين لعلم الله السابق هم القدرية، وقد خرَجُوا في زمن ابن عمر رضي الله عنه، فقال ابن عمر في حقهم لمن سأله: «أعلمهم أني منهم بريء»، وذكر حديث الإيمان -يعني: حديث جبريل الطويل المعروف-، وفيه من أركان الإيمان: الإيمان بالقدر خيره وشره[(٢)].

وهؤلاء كانوا يقولون: إنّ الله لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها؛ يعني أنّ الأمر أُنُف مُستَأْنَف، يقع ثم يُعْلَمْ.

وشبهة القدرية أنهم قالوا: إنّ الله سبحانه عَلَّقَ أشياء في القرآن بالعلم الذي ظاهره أنّه لم يكن قبل ذلك عالماً به، وذلك من مثل قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة:١٤٣]،

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٠/ص٧٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج١/ص١٩، ح٥٠)، ومسلم في صحيحه (ج١/ص ٣٦، ح١).

والقدرية في ذلك مراتب: أعظمها هم الذين ينفون العلم عن الله، وقد لخَّصَ شيخ الإسلام أصناف القدرية في تائيته. ينظر: مجموع الفتاوى (ج٨/ص٢٥٦).

وهذا فيه تعليق الأمر بعلمٍ سيحصل، يعني: أنه قبل ذلك -كما يقولون- لم يكن يعلم من سيتّبع ممن سينقلب على عقبيه.

وقد قال الرازي: «احتج هشام بن الحكم[1] على قوله: "إن الله تعالى لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها" بقوله: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾، قال: فإن معنى الآية: الآن علم الله أن فيكم ضعفاً، وهذا يقتضي أن علمه بضعفهم ما حصل إلا في هذا الوقت»[2].

وهؤلاء اتبعوا المتشابه وتركوا المحكم، فأين هم من قوله: ﴿ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴾ [الأنفال:٢٣]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾ [النساء:٣٢].

والأحاديث الكثيرة التي فيها عِلْمُ الله بأهل الجنة، وعِلْمُ الله بأهل النار، وعلمه بعمل العاملين، ونحو ذلك قبل خلق الخلق.

قال ابن حزم: «من قال بحدوث العلم فإنه قول عظيم جداً؛ لأنه نص بأن الله تعالى لم يعلم شيئاً حتى أحدث لنفسه علماً، وإذا ثبت أن الله تعالى يعلم الآن الأشياء فقد انتفى عنه الجهل بها يقيناً، فلو كان يوماً من الدهر لا يعلم شيئاً مما سيكون فقد ثبت له الجهل به، ولا بد من هذا ضرورة، وإثبات الجهل لله تعالى كفر بلا خلاف؛ لأنه وصفه تعالى بالنقص»[3].

---

(١) هشام بن الحكم، أصله كوفي، وسكن بغداد، وتربى في أحضان بعض الزنادقة، وكان في الأصل على مذهب الجهمية، ثم قال بالتجسيم، نقلت عنه مقالات ضالة، وتنسب له كتب الفرق فرقة "الهشامية" من الشيعة، توفي سنة ١٧٩هـ. ينظر: لسان الميزان (ج٦/ص١٩٤)، والملل والنحل (ج١/ص١٨٤).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج٧/ص٤٣٣)، وتفسير اللباب (ج٨/ص١٩٧).

(٣) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (ج٢/ص١٠٠).

ولن أناقش هذا القول؛ لأن هذا من مسائل العقيدة المسلمة، وقد انبرى لها علماء الأمة أهل السنة والجماعة في كتبهم، وبينوا ذلك بجلاء[(١)].

ولكن سنوجه الإشكال المترتب على معنى هذه الآية، وهو تعلق علم الله بـ ﴿ ٱلۡـَٔـٰنَ ﴾.

قال أبو حيان عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِ﴾ [البقرة:١٤٣] بعدما ذكر توجيهات كثيرة في بيان هذه الآية وما شابهها، قال: «هذه كلها تأويلات في قوله: ﴿لِنَعۡلَمَ﴾ فراراً من حدوث العلم وتجدّده؛ إذ ذاك على الله مستحيل، وكل ما وقع في القرآن، مما يدل على ذلك، أوّل بما يناسبه من هذه التأويلات»[(٢)].

والقول بأن الواو عاطفة ليس فيه إشكال، وقد تظاهرت أقوال الأئمة والعلماء على أن المراد بهذه الآية: أنه الآن ظهر علم الله المتجدد فيهم، الذي علمه في السابق بأن سيكون فيهم ضعفٌ. وعلى هذا القول ليس فيه إشكال؛ إذ ظهر معلومه، واتضح ذلك لخلقه وعباده المؤمنين أمام أعدائهم، فخفف الله عنهم ذلك، وهو قتال الواحد من المسلمين أمام العشرة من الكافرين.

قال ابن العربي: «وأما قوله: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفًا﴾ فمعنى تعلق العلم بـ﴿ ٱلۡـَٔـٰنَ ﴾، وإن كان الباري لم يزل عالماً ليس لعلمه أول، ولكن وجهه: أن الباري يعلم الشيء قبل أن يكون، وهو عالم الغيب، وهو به عالم، إذا كان بذلك العلم الأول فإنه عالم الشهادة، وبعد الشيء فيكون به عالماً بذلك العلم بعد عدمه، ويتعلق علمه الواحد الذي لا أول له بالمعلومات على اختلافها وتغير أحوالها، وعلمه لا يختلف ولا يتغير.

---

(١) ينظر: الإيمان لابن مندة (ج١/ص١٤١) ، والعقيدة الطحاوية (ص٣٥).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (١/٥٩٧).

وقد ضربنا لذلك مثالاً يستروح إليه الناظر؛ وهو أن الواحد منا يعلم اليوم أن الشمس تطلع غداً، ثم يراها طالعة، ثم يراها غاربة، ولكل واحدة من هذه الأحوال علم مجدد لما يتعلق بهذه الأحوال الثلاثة، ولو قدرنا بقاء العلم الأول لكان واحداً يتعلق بها، وعلم الباري واجب الأولية، واجب البقاء، يستحيل عليه التغير؛ فانتظمت المسألة، وتمكنت بها والحمد لله»[1].

قال الشيخ صالح آل الشيخ: «أما علم الله ﷻ المشتمل على ما خَفِيَ وما ظَهَرَ، أو عِلْمُ الله السّابق واللاّحق، فهذا كله بعلم الله ﷻ للأشياء، الذي هو مرتبة من مراتب القدر.

فإذاً في قوله: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ يعني: إلا ليظهر علمنا في المكلفين، فيظهر علمنا فيمن اتبع الرسول ممن انقلب على عقبيه، حتى تكون حجة على هذا العبد.

وكذلك قوله: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾، هذا مرتبط بالتّشريع.

وعِلْمُ الله ﷻ الشّامل -يعني الظاهر والباطن- هذا متّصف الله ﷻ به.

فالله سبحانه وتعالى جعل العبد المؤمن يقاتل عشرة، ثم أظهَرَ عِلْمَهُ فيهم أنهم ضعفاء فخفّف، فالتخفيف إذاً مسألة شرعية لـمّا ظَهَرَ عِلْمُ الله الباطن بحالهم، فهنا شَرَعَ لهم التّخفيف، وهذا يعني أنّ الآيات هذه تدل على ظهور علم الله ﷻ»[2].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٤/ص١٦٦).

(٢) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية صالح آل الشيخ (مفرغ من الأشرطة).

قال الألوسي: «وتقييد التخفيف بـ﴿ ٱلۡـَٔـٰنَ ﴾ ظاهر، وأما تقييد علم الله تعالى به فباعتبار تعلقه، وقد قالوا: إن له تعلقاً بالشيء قبل الوقوع وحال الوقوع وبعده، ثم ذكر قول الطيبي[1]: في معنى ﴿ ٱلۡـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ ﴾ قال: لما ظهر متعلق علمه، أي: كثرتكم التي هي موجب ضعفكم بعد ظهور قلتكم وقوتكم»[2].

ويقول الرازي: «القول بحدوث علم الله وقدرته باطل بالإجماع، ولأنه يلزم افتقار إيجاد ذلك العلم والقدرة إلى سبق علم آخر وقدرة أخرى، وأن ذلك محال».

ثم أجاب عن هذه الآية بأن معنى الآية: أنه تعالى قبل حدوث الشيء لا يعلمه حاصلاً واقعاً، بل يعلم منه أنه سيحدث، أما عند حدوثه ووقوعه فإن يعلمه حادثاً واقعاً، فقوله: ﴿ ٱلۡـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفًا ﴾ معناه: أن الآن حصل العلم بوقوعه وحصوله، وقبل ذلك فقد كان الحاصل هو العلم بأنه سيقع أو سيحدث[3].

---

(١) هو الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي، شرف الدين، عالم بالحديث والتفسير والعربية والمعاني والبيان، قال ابن حجر: «كان آية في استخراج الدقائق من القرءان والسنن، حسن المعتقد، شديد الرد على الفلاسفة والمبتدعة»، من مصنفاته: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، وهو حاشية على كشاف الزمخشري، وقد حقق رسائل علمية في الجامعة الإسلامية ولم يطبع، لكن طبع بتحقيق عدد من الباحثين بإشراف الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، تحت رعاية جائزة دبي للقرآن الكريم، دار أروقة للدراسات والنشر في عمان. وهذه الحاشية من أجل حواشي الكشاف. قال بعض الفضلاء: «لا ينبغي أن يقرأ الكشاف إلا مع حاشية الطيبي» مات سنة(٧٤٣هـ). ينظر: الدرر الكامنة (ج٢/ص١٥٦).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج٧/ص١٣١).

(٣) ينظر: تفسير الرازي (ج٧/ص٤٣٣)، وتفسير اللباب (ج٨/ص١٩٧).

وقال النيسابوري: ((ومعنى قوله: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ ظهر معلومه؛ فلا يبقى لهشام حجة في مذهبه أنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها))(١).

قال ابن عادل في اللباب بعد ما ذكر شبهة هشام بن الحكم على أنَّهُ تعالى لا يعلم الشَّيء إلاَّ عند حدوثه بهذه الآية؛ لأن قوله: ﴿إِن يَعْلَمِ ٱللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا﴾ [الأنفال:٧٠] فعل كذا، وكذا شرط وجزاء، والشَّرط هو حصول هذا العلم، والشرط والجزاء لا يصح حصولهما إلا في المستقبل، وذلك يوجب حدوث علم الله تعالى: ((والجواب: أنَّ ظاهر اللفظ وإن كان يقتضي ما ذكره، إلاَّ أنه لما دلَّ الدليلُ على أن علم الله يمتنع أن يكون محدثاً، وجب أن يقال: ذكر العلم وأراد به المعلوم من حيث إنَّه يدل حصول العلم على حصول المعلوم))(٢).

وإن جعلت غير عاطفة فهي واضحة، وليس فيها إشكال؛ فيكون تقدير الآية: الآن خفف الله عنكم عالماً حال كونكم ضعفاء.

قال الزركشي: ((وترددها بين العطف والحال في قوله: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾؛ لأنها إن كانت عاطفة أوهم أن علم الله بضعفهم حدث الآن، وبه احتج بعض المعتزلة على حدوث العلم -تعالى الله عن ذلك-، وإنما المراد إعلام عباده. وإن جعلت غير عاطفة كان تقديره: الآن خفف الله عنكم عالماً أن فيكم ضعفاً، فلا يلزم منه محذوف، ويجب إضمار (قد) حينئذ))(٣).

---

(١) ينظر: تفسير النيسابوري (ج٤/ص٩٩).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج٩/ص٥٧٦).

(٣) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج٣/ص٤٧).

وقال الطاهر: «وجملة: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ في موضع الحال، أي: خفف الله عنكم وقد علم من قبل أنّ فيكم ضعفاً، فالكلام كالاعتذار على ما في الحكم السابق من المشقّة بأنّها مشقة اقتضاها استصلاح حالهم، وجملة الحال المفتتحة بفعل مضي يغلب اقترانها بـ(قَد) »[1].

(١) التحرير والتنوير (ج١٠/ص٧٠).

المبحث السابع: مشكل المعنى في سورة التوبة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةٗ ﴾

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّنۡ حَوۡلَكُم مِّنَ ٱلۡأَعۡرَابِ مُنَٰفِقُونَۖ وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعۡلَمُهُمۡۖ نَحۡنُ نَعۡلَمُهُمۡۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيۡنِ ﴾

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٞ نَّظَرَ بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٍ هَلۡ يَرَىٰكُم مِّنۡ أَحَدٖ ثُمَّ ٱنصَرَفُواْۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ ﴿١٢٧﴾ ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ ﴾(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((تحيّر المفسرون في تفسير هذه الآية))(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

نفى الله سبحانه وتعالى عن أهل الكتاب الإيمان بالله واليوم الآخر، وتحريم ما حرم الله، والتديُّن بدين الحقّ.

قال الخازن: ((فإن قلت: اليهود والنصارى يزعمون أنهم يؤمنون بالله واليوم الآخر فكيف أخبر الله عنهم: أنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر؟))(٣).

يقول الطاهر: ((ولم يُعرف بأن أهل الكتاب لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر؛ فاليهود والنصارى مثبتون لوجود لله، لكن الآية نفت الإيمان عنهم بالله واليوم الآخر)).

واعتبر الطاهر أجوبتهم متكلفة، وفيها تعسفات.

ثالثاً: دفع الإشكال

نجد أن الطاهر اختار قولاً لم يسبق إليه، وخالف فيه جمهور المفسرين.

---

(١) سورة التوبة:٢٩.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٠/ص١٦٣).

(٣) ينظر: تفسير الخازن (ج٣/ص٢٥٠).

يرى أن قوله: ﴿ قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ﴾ في المشركين، والذي يليه -وهو قوله: ﴿ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ ﴾- المقصود به أهل الكتاب.

قال الطاهر: «وتكلّف المفسّرون لدفع ما يرد على تأويلهم هذا، وذلك مَبسوط في تفسير الفخر، وكلّه تعسّفات».

ثم يقول: «والذي أراه في تفسير هذه الآية: أنّ المقصود الأهم منها قتال أهل الكتاب من النصارى كما علمتَ، ولكنّها أدمجت[1] معهم المشركين لئلا يتوهّم أحد أنّ الأمر بقتال أهل الكتاب يقتضي التفرّغ لقتالهم ومتاركة قتال المشركين، فالمقصود من الآية: هو الصفة الثالثة: ﴿ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ ﴾.

وأمّا قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَرَسُولُهُۥ ﴾ فإدماج.

فليس المقصود اقتصار القتال على من اجتمعت فيهم الصفات الأربع، بل كل الصفات المقصودة هي التي أردفت بالتبيين بقوله: ﴿ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ ﴾، وما عداها إدماج وتأكيد لما مضى، فالمشركون لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرّمون شيئاً ممّا حرم الله ورسوله؛ لأنّهم لا شريعة لهم؛ فليس عندهم حلال وحرام، ولا يدينون دين الحق وهو الإسلام.

---

(١) الدموج: دخول الشيء في الشيء. النهاية في غريب الحديث (٢/ ١٣٢).

وأما اليهود والنصارى: فيؤمنون بالله واليوم الآخر، ويحرمون ما حرّم الله في دينهم، ولكنّهم لا يدينون دين الحقّ وهو الإسلام»[١].

لكن ما ذهب إليه الرازي ذهب إليه عامة المفسرين، وليس فيه تكلف ولا أدنى تعسف.

وقد أجاب المفسرون عن الإشكال بأجوبة قريبة، يعضدها السياق والنص القرآني.

قال الرازي: «إذا كان أهل الكتاب موصوفين بصفات أربعة وجبت مقاتلتهم إلى أن يسلموا، أو إلى أن يعطوا الجزية.

فالصفة الأولى: أنهم لا يؤمنون بالله، واعلم أن القوم يقولون: نحن نؤمن بالله، إلا أن التحقيق أن أكثر اليهود مشبهة، والمشبه يزعم أن لا موجود إلا الجسم وما يحل فيه، فأما الموجود الذي لا يكون جسماً ولا حالاً فيه فهو منكر له.

وأما النصارى فهم يقولون بالأب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد، وكل ذلك ينافي الإلهية.

والصفة الثانية من صفاتهم: أنهم لا يؤمنون باليوم الآخر.

واعلم أن المنقول عن اليهود والنصارى إنكار البعث الجسماني؛ فكأنهم يميلون إلى البعث الروحاني، ولا شك أن من أنكر الحشر والبعث الجسماني فقد أنكر صريح القرآن، ولما كان اليهود والنصارى منكرين لهذا المعنى ثبت كونهم منكرين لليوم الآخر.

الصفة الثالثة من صفاتهم: قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾.

وفيه وجهان: الأول: أنهم لا يحرمون ما حرم في القرآن وسنة الرسول ﷺ.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٠/ص١٦٣).

والثاني: لا يعملون بما في التوراة والإنجيل، بل حرفوهما، وأتوا بأحكام كثيرة من قبل أنفسهم»[١].

وكذلك نجد ابن جرير الطبري، جعل الآية في أهل الكتاب، قال أبو جعفر: «يقول -تعالى ذكره- للمؤمنين به من أصحاب رسوله ﷺ: ﴿قَٰتِلُواْ﴾ أيها المؤمنون القومَ ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ يقول: ولا يصدّقون بجنة ولا نار، ﴿وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ﴾ يقول: ولا يطيعون الله طاعة الحقِّ، يعني: أنهم لا يطيعون طاعةَ أهل الإسلام، ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ وهم اليهود والنصارَى»[٢].

قال البغوي: «قال الله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ فإن قيل: أهل الكتاب يؤمنون بالله واليوم الآخر؟ قيل: لا يؤمنون كإيمان المؤمنين، فإنهم إذا قالوا: "عزير ابن الله، والمسيح ابن الله" لا يكون ذلك إيماناً بالله، ﴿وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ﴾ أي: لا يدينون الدين الحق، ودينه الإسلام»[٣].

قال أبو حيان: «نفي الإيمان بالله عن أهل الكتاب لأن سبيلهم سبيل من لا يؤمن بالله؛ إذ يصفونه بما لا يليق أن يوصف به.

وقال الزجاج: لأنهم جعلوا له ولداً وبدلوا كتابهم، وحرموا ما لم يحرم، وحللوا ما لم يحلل.

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج١٦/ص٢٣).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٤/ص١٩٨).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج٤/ص٣٣).

وقال ابن عطية: لأنهم تركوا شرائع الإسلام الذي يجب عليهم الدخول فيه، فصار جميع ما لهم في البعث وفي الله من تخيلات واعتقادات لا معنى لها؛ إذْ يلقونها من غير طريقها، وأيضاً فلم تكن اعتقاداتهم مستقيمة؛ لأنهم شبهوا وقالوا: عزير ابن الله وثالث ثلاثة، وغير ذلك، ولهم أيضاً في البعث آراء كثيرة في منازل الجنة من الرهبان، وقول اليهود في النار يكون فيها أياماً. انتهى[١].

والمنقول عن اليهود والنصارى إنكار البعث الجسماني، فكأنهم يعتقدون البعث الروحاني.

﴿ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ ﴾ في كتابه ﴿ وَرَسُولُهُۥ ﴾ في السنة، وقيل: في التوراة والإنجيل؛ لأنهم أباحوا أشياء حرمتها التوراة والإنجيل، والرسول على هذا موسى وعيسى، وعلى القول الأول: محمد ﷺ.

وقيل: ولا يحرمون الخمر والخنْزير.

وقيل: ولا يحرمون الكذب على الله، قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه، وقالوا: لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى.

وقيل: ما حرم الله من الربا وأموال الأميين.

والظاهر عموم ما حرم الله ورسوله في التوراة والإنجيل والقرآن.

﴿ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ ﴾ أي: لا يعتقدون دين الإسلام الذي هو دين الحق، وما سواه باطل»[٢].

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج٣/ص٢١).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٥/ص٣٠). ونحو هذا القول عن أبي السعود (ج٤/ص٥٨)، والزمخشري في الكشاف (ج٢/ص٢٤٩)، وابن جزي في التسهيل (ج١/ص٥٩٢)، وابن عادل في اللباب (ج١٠/ص٦٤).

الترجيح:

ولو تأملنا في الآيات الواردة بعد هذه الآية لوجدناها تفسر وتوضح ما أجمل في هذه الآية؛ فذكر الله سبحانه في هذه الآيات ثلاث صفات في حق أهل الكتاب إجمالاً، ثم فصل ذلك في الآيات التي تليها.

فذكر عنهم أولاً: أنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر.

ثانياً: أنهم لا يحرمون ما حرم الله ورسوله. ثالثاً: أنهم لا يدينون دين الحق.

ثم بين في الآيات التالية كيف أنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق.

وذلك بأنهم:

أولاً: قالت اليهود عزير ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله؛ وأن هذا القول يضاهئ قول الذين كفروا من قبلهم، فهم مثلهم في هذا الاعتقاد الذي لا يعد صاحبه مؤمناً بالله ولا باليوم الآخر.

ثانياً: اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، والمسيح ابن مريم، وهذا مخالف للدين الحق.

ثالثاً: يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم؛ فهم محاربون لدين الله، ولا يحارب دين الله مؤمن بالله واليوم الآخر يدين دين الحق أبداً.

رابعاً: يأكل كثير من أحبارهم ورهبانهم أموال الناس بالباطل؛ فهم إذن لا يحرمون ما حرم الله ورسوله، سواء كان المقصود برسوله رسولهم، أو محمداً ﷺ[١].

---

(١) ينظر: في ظلال القرآن (ج٤/ص٩).

ومن الأدلة على أن منهم من لا يؤمن بالله واليوم الآخر: قوله تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١١٢]، ثم قال تعالى في الآية التي بعدها: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (١١٣) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (١١٤)﴾؛ فتفيد الآية أن أهل الكتاب ليسوا بمنزلة واحدة، منهم من يؤمن بالله واليوم الآخر، ومنهم من يكفر بهما.

ثم نجد أن القرآن لا يُثْبِت الإيمان بالله واليوم الآخر إلا لمن آمن بمحمد ﷺ كما في الآيات التالية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (١٥٠) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾ [النساء: ١٥٠-١٥١]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ [الأنعام: ٩٢] أي: يؤمنون بالقرآن وما جاء به.

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «أمّا قوله: ﴿أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ فموقعه غريب، ولم يُعْنَ المفسّرون والمعرِبون ببيانه»(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

هذه الآية معناها مشكل، حيث إن الله يخبر نبيه بأن هؤلاء المنافقين لا يغفر لهم، وأنهم كفار، ثم نجد النبي ﷺ استغفر لهم، وصلى على رأس المنافقين عبد الله بن أبي بن سلول.

أو تكون هذه الآية للتخييرِ في الاستغفار لهم وعدمه؛ فإن قوله: ﴿أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ فإنّ كونه بعد ﴿لَا﴾ مجزوماً يجعله في صورة النهي.

قال الطاهر: «ومعنى النهي لا يستقيم في هذا المقام؛ إذ لا يستعمل النهي في معنى التخيير والإباحة، فلا يتأتّى منه معنىً يعادل معنى التسوية التي استُعمل فيها الأمر؛ ولذلك لم نر علماء الأصول يذكرون التسوية في معاني صيغة النهي كما ذكروها في معاني صيغة الأمر»(٣).

---

(١) سورة التوبة: ٨٠.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٠/ص٢٧٧).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٠/ص٢٧٧).

ثالثاً: دفع الإشكال

دفع الإشكال عن هذه الآية من جانبين:

الجانب الأولى: عند قول الطاهر: ((ومعنى النهي في قوله: ﴿أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ﴾ لا يستقيم في هذا المقام؛ إذ لا يستعمل النهي في معنى التخيير والإباحة)).

اختلف المفسرون في أمر الله لنبيه محمد ﷺ ونهيه في هذه الآية، هل هو على سبيل الإخبار؟ أو على سبيل التخيير؟.

القول الأول: إنه كلام خرج مخرج الأمر والنهي، وتأويله الخبر. وقال به الطبري، والبغوي، والزمخشري، وابن كثير، والشوكاني، وحكى القرطبي الخلاف في ذلك ولم يرجح[1].

ومعنى الآية على هذا القول: يخبر تعالى نبيه ﷺ على سبيل التأييس له بأن هؤلاء المنافقين ليسوا أهلاً للاستغفار، وأن الاستغفار وعدمه في حقهم سواء، وأن ذلك لا ينفعهم، ولو استغفر لهم سبعين مرة فإن الله لا يغفر لهم.

قال ابن جرير عند هذه الآية: ((هذا كلام خرج مخرج الأمر، وتأويله الخبر، ومعناه: إن استغفرت لهم يا محمد، أو لم تستغفر لهم، فلن يغفر الله لهم))[2].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج١٤/ص٣٩٤) وتفسير البغوي (ج٤/ص٧٩)، والكشاف (ج٢/ص٢٨١) وتفسير ابن كثير (ج٤/ص١٨٨)، وفتح القدير (ج٢/ص٥٦٢)، والجامع لأحكام القرآن (ج٨/ص٢١٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٤/ص٣٩٤).

واستدلوا على هذا القول بقوله: ﴿فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾، وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾.

القول الثاني: أنه كلام خرج مخرج الأمر والنهي، وتأويله التخيير. وقال به الحسن، وقتادة، وعروة، ذكر ذلك القرطبي[١]، وصححه ابن عطية[٢]، وقواه ابن العربي[٣]، ورجحه ابن جزي[٤]، والسيوطي[٥].

ومعنى الآية على هذا القول: يخير الله نبيه ﷺ بقوله: إن شئت استغفر لهم، وإن شئت لا تستغفر لهم. بدلالة (أو) التي تفيد التخيير، ثم أعلمه أنه لا يغفر لهم وإن استغفر لهم سبعين مرة.

قال ابن العربي: «وقال قوم: هو تخيير من الله لنبيه، والدليل عليه قوله ﷺ لعمر: «إني خيرت فاخترت، قد قيل لي: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾، لو أعلم أني لو زدت على السبعين غفر له لزدت»[٦]. وهذا أقوى؛ لأن هذا نص صريح صحيح من النبي ﷺ في التخيير، وتلك استنباطات، والنص الصريح أقوى من الاستنباط»[٧].

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٨/ص٢١٩).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٣/ص٧٢).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٤/ص٣٧٨).

(٤) ينظر: التسهيل لعلوم التنْزيل (ج١/ص٦١٨).

(٥) ينظر: تفسير الجلالين (ج١/ص٢٥٥).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٢/ص٩٧، ١٣٦٦).

(٧) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٤/ص٣٧٨).

وقال ابن عطية: ((والمعنى الثاني الذي يحتمله اللفظ أن يكون تخييراً، كأنه قال له: إن شئت فاستغفر، وإن شئت لا تستغفر، ثم أعلمه أنه لا يغفر لهم وإن استغفر سبعين مرة، وهذا هو الصحيح؛ لقول رسول الله ﷺ وتبيينه ذلك، وظاهر صلاته على ابن أبي أن كفره لم يكن يقيناً عنده، ومحال أن يصلي على كافر، ولكنه راعى ظواهره من الإقرار، ووكل سريرته إلى الله ﷻ، وعلى هذا كان ستر المنافقين من أجل عدم التعيين بالكفر))(١).

الترجيح

جاء في صحيح البخاري وغيره، عن ابن عباس، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : لما مات عبد الله بن أبي ابن سلول دعي له رسول الله ﷺ ليصلي عليه، فلما قام رسول الله ﷺ وثبت إليه فقلت: يا رسول الله: أتصلي على ابن أبي وقال يوم كذا وكذا؟!. قال: أعدد عليه قوله. فتبسم رسول الله ﷺ وقال: «أخر عني يا عمر». فلما أكثرت عليه قال: «إني خيرت فاختترت، لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها». قال: فصلى عليه رسول الله ﷺ ثم انصرف، فلم يمكث إلا يسيراً، حتى نزلت الآيتان من براءة ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ إلى قوله: ﴿وَمَاتُواْ وَهُمْ فَـٰسِقُونَ﴾. قال فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله ﷺ يومئذ. والله ورسوله أعلم(٢).

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج٣/ص٦٤).

(٢)أخرجه البخاري في صحيحه (ج١/ص ٤٥٩، ح١٣٠٠).

فعلى ضوء هذا الحديث أقول: إنه يمكن الجمع بين القولين، بأنه تخيير ثم إخبار، وهو أن الله أنزل قوله: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾، وهذه الآية في بداية الأمر تفيد التخيير، وهو الذي فهمه النبي العربي العارف بأساليب العرب، وهو نص صريح كما قاله ابن العربي عندما قال النبي ﷺ: «وإني خيرت فاخترت»، وقد يكون تدرجاً من الله لنبيه محمد ﷺ المشفق على أمته الحريص على هدايتهم، ثم بعد ذلك أخبره الله بأن المنافقين كفار لا ينفعهم استغفار النبي لهم، وقد نهي عن ذلك وعن الصلاة لهم، والسبب في ذلك هو ما جاء في آخر الآية: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾، ثم أنزل الله بعد ذلك على نبيه: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾، وأنزل كذلك فيهم قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [المنافقون:٦].

قال العيني(١): «وقد استشكل فهم التخيير من الآية، حتى إن جماعة من الأكابر طعنوا في صحة هذا الحديث مع كثرة طرقه.

وأجيب: بأنهم ظنوا أن قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟﴾ الآية نزل مع قوله: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾، ولم يكن نزوله إلا متراخياً عن صدر الآية؛ فحينئذ يرتفع الإشكال»(٢).

---

(١) هو الحافظ المحدث المؤرخ العلامة، من أعلام القرن التاسع الهجري، محمود بن أحمد بن موسي بن أحمد، أبو محمد، بدر الدين العيني الحنفي (ت٨٥٥هـ). ينظر: شذرات الذهب (ج٧/ص٢٨٧).

(٢) ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (ج٢٧/ص٣١١).

قال ابن حجر عند قول عمر: "إنه منافق"، وعلى صلاة النبي ﷺ عليه، قال: ((وأما جزم عمر ﷺ بأنه منافق، فجرى على ما كان يطلع عليه من أحواله، وإنما لم يأخذ النبي ﷺ بقوله وصلى عليه إجراء له على ظاهر حكم الإسلام، واستصحاباً لظاهر الحكم، ولما فيه من إكرام ولده الذي تحققت صلاحيته، ومصلحة الاستئلاف لقومه، ودفع المفسدة، وكان النبي ﷺ في أول الأمر يصبر على أذى المشركين ويعفو ويصفح، ثم أمر بقتال المشركين، فاستمر صفحه وعفوه عمن يظهر الإسلام، ولو كان باطنه على خلاف ذلك؛ لمصلحة الاستئلاف، وعدم التنفير عنه، ولذلك قال: لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، فلما حصل الفتح ودخل المشركون في الإسلام، وقَلَّ أهل الكفر، وذلوا، أمر بمجاهرة المنافقين، وحملهم على حكم مر الحق، ولا سيما وقد كان ذلك قبل نزول النهي الصريح عن الصلاة على المنافقين، وغير ذلك مما أمر فيه بمجاهرتهم)).

ثم قال: ((وبهذا التقرير يندفع الإشكال عما وقع في هذه القصة بحمد الله تعالى))[١].

وقد ذكر الشنقيطي أنه قد جاءت آية توهم الطمع في غفرانه للمنافقين إذا استغفر لهم رسوله ﷺ أكثر من سبعين مرة، وهي قوله تعالى: ﴿ ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ﴾، ثم قال: ((والجواب أن قوله تعالى: ﴿ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ﴾ هي الأخيرة -أي: متأخرة النُّزول على سابقتها- بينت أنه لا يغفر لهم على كل حال؛ لأنهم كفار في الباطن))[٢].

(١) ينظر: فتح الباري (ج٨/ص٣٣٥).

(٢) ينظر: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب (ص٨١).

الجانب الثاني عند قول الطاهر: «لم نر علماء الأصول يذكرون التسوية في معاني صيغة النهي كما ذكروها في معاني صيغة الأمر».

ما قاله الإمام الطاهر ليس على إطلاقه، لكن قد يقال: إنه من النادر أن يذكر علماء الأصول التسوية من صيغ النهي، لكن وجد من ذكر ذلك من علماء الأصول.

وقبل أن أذكر قول من قال ذلك من علماء الأصول يجب أن نعرف أنه يلزم من قال بأن التسوية من صيغ الأمر أن يقول إنها من صيغ النهي كذلك؛ لأنه لا يستقيم أي مثال من أمثلة الأمر إلا وفيه نهي.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿فَٱصۡبِرُوٓاْ أَوۡ لَا تَصۡبِرُواْ﴾ [الطور:١٦]، ﴿ءَامِنُواْ بِهِۦٓ أَوۡ لَا تُؤۡمِنُوٓاْ﴾ [الإسراء:١٠٧].

قال الزركشي: «ويحتمل أن يقال: إن صيغة "افعل" وحدها لم تقتض التسوية، لكن المجموع المركب من "افعل أو لا تفعل"»[١].

ومن العلماء الذين ذكروا بأن التسوية من صيغ النهي أو من أقسامه: المرداوي[٢] في التحبير شرح التحرير، في باب النهي، حيث قال: «وترد صيغة النهي لمعانٍ، ذكرنا هنا غالبها» ثم قال: «الخامس عشر: التسوية، كقوله تعالى: ﴿فَٱصۡبِرُوٓاْ أَوۡ لَا تَصۡبِرُواْ﴾»، ثم قال: «وهذا أنا قلته، ولم أر من ذكره،

---

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج٢/ص٩٥).

(٢) هو الإمام العلامة الفقيه المحدث الأصولي، أبو الحسن، علي بن سليمان بن أحمد بن محمد علاء الدين المرداوي، السعدي الصالحي الحنبلي، شيخ المذهب، مات سنة (٨٨٥هـ). ينظر: شذرات الذهب (ج٩/ص٥١٠).

لكنهم لما ذكروا أن صيغة الأمر ترد للتسوية ومثلوا بهذه الآية، والآية قد تضمنت الأمر والنهي وهو واضح، ثم رأيت البرماوي[١] ذكره وقال: لم أر من ذكره، وهو أولى بالذكر من كثير مما ذكروه، فحمدت الله تعالى على ذلك»[٢].

وذكر ذلك العلائي في تحقيق المراد، في أن النهى يقتضى الفساد، حيث ذكر بأن التسوية من صيغ النهي[٣].

وكذلك السيوطي في الإتقان حيث قال: «فصل: ومن أقسام النهي: التسوية نحو: ﴿أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾»[٤].

(١) البِرْماوي: هو شمس الدين محمد بن عبد الدائم بن موسى . ولد في ذي القعدة سنة ثلاث وستين، ولازم البدر الزركشي، وتمهر به، وأخذ عن السراج البلقيني. وله تصانيف؛ منها شرح العمدة، ومنظومة في الأصول. مات سنة إحدى وثلاثين وثمانمائة. حسن المحاضرة (ج١/ص٤٣٩).

(٢) التحبير شرح التحرير (ج٥/ص٢٢٨٢).

(٣) ينظر: تحقيق المراد (ص٦١).

(٤) ينظر: الإتقان (ج٣/ص٢٧٨).

المطلب الثالث: المشكل في قوله تعالى:

﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد تحير المفسرون في تعيين المراد من المرتين، وحملوه كلهم على حقيقة العدد، وذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر»(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

حمل جملة من المفسرين التثنية على بابها، ويكون المرادُ بالمرتين شفعَ الواحد، ثم اختلفُوا في تفسير وتحديد نوع العذابين، وهذه التفاسير والروايات المبثوثة في كتب التفاسير في تعيين وتحديد العذابين المتوعد لهؤلاء المنافقين يرى الطاهر أنها لا ينشرح لها الصدر، وأن التثنية ليس المراد بها التثنية الحقيقية، بل يراد بها دلالات أخرى غير التثنية.

قال الطاهر: «وقد تحير المفسرون في تعيين المراد من المرتين، وحملوه كلهم على حقيقة العدد، وذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر، والظاهر عندي أن العدد مستعمل لمجرد قصد التكرير المفيد للتأكيد»(٣).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال ينبغي التنبيه إلى أن تعميم الطاهر بأن جلّ المفسرين حملوا ﴿مَّرَّتَيْنِ﴾ على حقيقة العدد ليس على إطلاقه، وسنوضح ذلك عند ذكر الخلاف في المسألة.

---

(١) سورة التوبة: ١٠١.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١١/ص٢٠).

(٣) ينظر: المرجع السابق.

وأما قوله: «إنهم ذكروا وجوهاً لا ينشرح لها الصدر»، فأقول: كيف لا ينشرح لها الصدر وهي ظاهر القرآن، وكذلك هي أقوال مأثورة عن الصحابة والتابعين، وهو قول عامة أئمة السلف.

وإليك ذكر اختلاف المفسرين في المعنى المراد من قوله: ﴿مَّرَّتَيۡنِ﴾، ألخصها في أربعة أقوال:

القول الأول ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيۡنِ﴾: أي: سنعذب هؤلاء المنافقين مرتين، إحداهما في الدنيا، والأخرى في القبر[١].

القول الثاني: أي: سنعذبهم عذاباً في الدنيا، وعذاباً في الآخرة[٢].

قال الشوكاني: «ومن قال: إن العذاب في المرة الثانية هو عذاب الآخرة قال: معنى قوله: ﴿ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ أنهم يردون بعد عذابهم في النار كسائر الكفار إلى الدرك الأسفل منها، أو أنهم يعذبون في النار عذاباً خاصاً بهم دون سائر الكفار، ثم يردون بعد ذلك إلى العذاب الشامل لهم ولسائر الكفار»[٣].

ثم اختلف المفسرون في تحديد نوع العذاب في الدنيا، فمنهم من لم يحدد نوع العذاب، كقتادة، والحسن البصري، وابن جريج، وذكروا أن أحدهما في الدنيا، والآخر في القبر[٤].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج١٤/ص٤٤٤)، وتفسير ابن أبي حاتم (ج٦/ص١٨٧٠)، والجامع لأحكام القرآن (ج٨/ص٢٤١)، وتفسير البحر المحيط (ج٥/ص٩٨)، وتفسير البغوي (ج٤/ص٨٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٤/ص٤٤٣)، وفتح القدير (ج٢/ص٥٧٨).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج٢/ص٥٧٨).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج١٤/ص٤٤٤).

ومنهم من حدد العذاب، وهؤلاء اختلفوا في نوعه، فمنهم من قال: هو فضيحتهم، فضحهم الله بكشف أمورهم، وتبيين سرائرهم للناس على لسان رسول ﷺ.

فعن ابن عباس في قول الله: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ﴾ إلى قوله: ﴿عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾، قال: قام رسول الله ﷺ خطيبًا يوم الجمعة، فقال: «اخرج يا فلان؛ فإنك منافق، اخرج يا فلان؛ فإنك منافق»، فأخرج من المسجد ناسًا منهم، فضحهم، فلقيهم عمر وهم يخرجون من المسجد، فاختبأ منهم حياءً أنه لم يشهد الجمعة، وظنّ أن الناس قد انصرفوا، واختبأوا هم من عمر، ظنّوا أنه قد علم بأمرهم، فجاء عمر فدخل المسجد، فإذا الناس لم يصلُّوا، فقال له رجل من المسلمين: أبشر يا عمر، فقد فضح الله المنافقين اليوم!.

فهذا العذاب الأول، حين أخرجهم من المسجد، والعذاب الثاني: عذاب القبر(١).

ومنهم من قال: هو ما يصيبهم من القتل والجوع والخوف في الدنيا.

وهذه الأقوال كلها مروية عن مجاهد(٢).

---

(١) أخرجه ابن جرير (ج١٤/ص٤٤١، ح١٧١٢٢)، وابن أبي حاتم (ج٦/ص١٨٧٠، ح١٠٣٠٣)، والطبراني في الأوسط (ج١/ص٢٤١، ح٧٩٢) من طريق حسين بن عمرو العنقري، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا أسباط، عن السدي، به، فذكره مطولا.

وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج٧/ص٣٦٣٧) بعد عزوه للطبراني: «وفيه الحسين بن عمرو بن محمد العنقري، وهو ضعيف».

وذكر ابن جرير من طريق آخر مرسلاً عن السدي، عن أبي مالك: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ﴾ قال: كان رسول الله ﷺ يخطب فيذكر المنافقين، فيعذبهم بلسانه، قال: وعذاب القبر.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٤/ص٤٤٢)، وتفسير ابن أبى حاتم (ج٦/ص١٨٧٠).

وقيل: إحدى المرتين: الحدود، والأخرى: عذابُ القبر.

قال ابن جرير: «وذكر ذلك عن ابن عباس من وجه غير مرتضى»(١).

وقيل: أخذ الزكاة من أموالهم، والأخرى عذابُ القبر. قال به الحسن البصري(٢).

وقيل: عذابُهم بما يدخل عليهم من الغَيْظِ في أمر الإسلام ثم عذابهم في القبر. قال به ابن أبي إسحاق(٣).

القول الثالث: سنعذبهم في القبر مرتين كل يوم.

قال السندي: «قوله: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ﴾ كأن المراد بذلك مرتان كل يوم، غدواً وعشياً، كما ذكر في عذاب آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر:٤٦]، فهذه إشارة إلى عذاب القبر.

وقوله: ﴿ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ إشارة إلى عذاب القيامة، والمراد به العذاب المستمر العظيم كيفيةً لشدته، وكميةً لدوامه، فتكون هذه الآية من أدلة إثبات عذاب القبر، وفيها دلالة على أن عذاب القبر غير مستمر كعذاب القيامة، بل يكون كل يوم مرتين. والله تعالى أعلم».

ثم قال: «وهذا الذي ذكرنا هو الأوفق بالتوفيق بين هذه الآية وبين آية ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ﴾ الآية»(٤).

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج١٤/ص٤٤٤).

(٢) ينظر: المصدر السابق.

(٣) ينظر: المصدر السابق.

(٤) ينظر: حاشية السندي على صحيح البخاري (ج١/ص٢٠٠).

القول الرابع: ألاَّ يُرادَ (بمرتين) التثنية الحقيقية، بل يُراد بها التَّكثيرُ، أو التضعيف كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ ﴾ [الملك: ٤]، أي: كرة بعد كرة.

رجح ذلك القرطبي، وابن سيده[١]، وأبو حيان، وابن عادل، والشوكاني، والطاهر والسعدي.

ذكر أقوالهم[٢]:

قال ابن سيده قال: «والظاهر إرادة التثنية، ويحتمل أن يكون لا يراد بها شفع الواحد، بل يكون المعنى على التكثير»[٣].

قال القرطبي: «والغرض من الآية إتباع العذاب، أو تضعيف العذاب عليهم»[٤].

قال أبو حيان: «الظاهر إرادة التثنية، ويحتمل أن يكون لا يراد بها شفع الواحد، بل يكون المعنى على التكثير»[٥]، أي: كرة بعد كرة.

قال ابن عادل: «وهذه التثنيةُ يحتملُ أن يكون المرادُ بها شفعَ الواحد، وعليه الأكثر، واختلفُوا في تفسيرها، وألاَّ يُرادَ بها التثنية الحقيقية، بل يُراد بها التَّكثيرُ، كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ ﴾»[٦].

---

(١) هو علي بن إسماعيل، أبو الحسن الأندلسي المرسي الضرير، المعروف بابن سِيدَه (ت٤٥٨هـ). ينظر: لسان الميزان (ج٤/ص٢٠٥).

(٢) ذكرت أقوالهم رداً على قول الطاهر بأن كل المفسرين حملوها على حقيقة العدد.

(٣) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج٥/ص٣٢٣).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٨/ص٢٤١).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٥/ص٩٨).

(٦) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج١٠/ص١٩٠).

قال الشوكاني: «والظاهر أن هذا العذاب المكرر هو في الدنيا بما يصدق عليه اسم العذاب، وأنهم يعذبون مرة بعد مرة، ثم يردون بعد ذلك إلى عذاب الآخرة»(١).

قال السعدي: «ويحتمل أن المراد: سنغلظ عليهم العذاب، ونضاعفه عليهم، ونكرره»(٢).

الترجيح:

إن لفظة ﴿مَّرَّتَيۡنِ﴾ تحمل على حقيقة العدد، بخلاف ما ذهب إليه الطاهر وغيره، وأما اختلافهم في تحديد وتوقيت العذاب فذلك راجع إلى أن الله لم يبين لنا ما هما العذابان، ومتى سيعذبون، إلا أن الذي عليه جمهور المفسرين وغيرهم من علماء العقيدة والحديث أن العذاب الثاني هو عذاب القبر، واستدل بهذه الآية كثير من أهل السنة على إثبات عذاب القبر من القرآن، منهم الإمام البخاري في ترجمته للأحاديث في عذاب القبر(٣).

قال ابن حجر: «وكأن المصنف قدم ذكر هذه الآيات لينبه على ثبوت ذكر عذاب القبر في القرآن، خلافاً لمن رده، وزعم أنه لم يرد ذكره إلا من أخبار الآحاد»(٤).

---

(١) ينظر: فتح القدير (ج٢/ص٥٧٨).

(٢) ينظر: تفسير السعدي (ج١/ص٣٥٠).

(٣) ينظر: صحيح البخاري (ج١/ص٤٦٠) (٨٥- باب ما جاء في عذاب القبر).

(٤) ينظر: فتح الباري (ج٣/ص٢٣٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ قال غير واحد من العلماء: المرة الأولى في الدنيا، والثانية في البرزخ، ﴿ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ في الآخرة»(١).

وقد رجح هذا القول ابن جرير، وهو ما عليه الأكثر.

قال أبو جعفر: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب عندي أن يقال: إن الله أخبر أنه يعذِّب هؤلاء الذين مرَدوا على النفاق مرتين، ولم يضع لنا دليلاً يوصل به إلى علم صفة ذينك العذابين، وجائز أن يكون بعض ما ذكرنا عن القائلين ما أنبئنا عنهم، وليس عندنا علم بأيِّ ذلك من أيٍّ، غير أن في قوله جل ثناؤه: ﴿ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ دلالة على أن العذاب في المرَّتين كلتيهما قبل دخولهم النار، والأغلب من إحدى المرتين أنها في القبر»(٢).

قال أبو حيان: «وإذا كانت التثنية مرادة فأكثر الناس على أنّ العذاب الثاني هو عذاب القبر»(٣).

وقال الخازن: «﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ﴾ اختلف المفسرون في العذاب الأول، مع اتفاقهم على أن العذاب الثاني هو عذاب القبر، بدليل قوله: ﴿ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾، وهو عذاب النار في الآخرة، فثبت بهذا أنه سبحانه وتعالى يعذب المنافقين ثلاث مرات: مرة في الدنيا، ومرة في القبر، ومرة في الآخرة. وأما المرة الأولى فهي التي اختلفوا فيها»(٤).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج٤/ص٢٦٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٤/ص٤٤٥).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٥/ص٩٨).

(٤) ينظر: تفسير الخازن (ج٣/ص١٤١).

قال ابن عادل: «هذه التثنيةُ يحتملُ أن يكون المرادُ بها شفعَ الواحد، وعليه الأكثر، واختلفُوا في تفسيرها»[1].

وأما القول الثالث: فهو قول مردود لم يقل به أحد من السلف؛ لأن هذا من علم الغيب الذي يتحتم فيه النقل عن الصادق المصدوق، ثم لا يمكن حمل آية غافر على هذه الآية لاختلاف السياق بينهما، فتلك في آل فرعون، وهذه في المنافقين، وليس هناك تعارض بين الآيتين حتى يجمع بينهما، وقد يقال على هذا القول بأن آل فرعون يعذبون كذلك مرتين هم والمنافقون، وليست هذه الآية خاصة بالمنافقين.

وأما القول الرابع: وهو قولهم: "إنه لا يراد بالمرتين حقيقة العدد"، وقاسوه على آية تبارك، فلو تأملنا ما استدلوا به -وهي آية تبارك- لوجدنا أن ذلك مغاير لآية التوبة، لأن آية تبارك يفهم من سياقها أنه لا يراد به حقيقة العدد؛ لوجود قرينة تدل على ذلك، وهي أنهم لو أرجعوا البصر كرة أو كرتين أو أكثر من ذلك لن يجدوا في السماء فطوراً وانشقاقاً، بخلاف هذه الآية التي حدد الله فيها المرتين جزاء وفاقاً، وهو الذي فهمه السلف، ولم أجد أحداً منهم قال بخلاف ذلك، أو حمله على التكثير، وأقوالهم مقدمة على غيرهم.

ويحسن بنا أن ننبه على فائدة قلّ من يذكرها، وهي لماذا خص هؤلاء بالعذاب مرتين؟

---

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج١٠/ص١٩٠).

فيقال: إن الله خص غيرهم بأن لهم أجرهم مرتين، كما خص مُؤْمِني أهل الكتاب بأن لهم أجرهم مرتين في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِهِۦ هُم بِهِۦ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّنَآ إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِۦ مُسْلِمِينَ ﴿٥٣﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا۟ ﴾ [القصص:٥٢-٥٤].

وكما جاء في الحديث: عن النبي ﷺ قال: «ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين -وذكر منهم-: مؤمن أهل الكتاب الذي كان مؤمناً ثم آمن بالنبي ﷺ فله أجران»(١).

قال ابن حجر: ((وهذا الحديث موافق لقوله تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا۟ ﴾ الآية، وإعطاؤه الأجر مرتين لكونه كان مؤمناً بنبيه، ثم آمن بمحمد ﷺ))(٢).

فإن تأثير المنافقين على رسوله وعلى المؤمنين ليس تأثيراً عادياً، فهم يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر؛ فاستحقوا العذاب مرتين، بسبب الكفر مرة، وبإظهار الإيمان غير الحقيقي مرة أخرى.

قال أبو السعود: ((ولعل تكرير عذابهم مرتين لما فيهم من الكفر المشفوع بالنفاق، أو النفاق المؤكد بالتمرد فيه))(٣).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٣/ص١٠٩٦، ح٢٨٤٩)، ومسلم في صحيحه (ج١/ص١٣٤، ح١٥٤) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٢) ينظر: فتح الباري (ج١/ص٣٨).

(٣) ينظر: تفسير أبي السعود (ج٤/ص٩٨).

المطلب الرابع: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٞ نَّظَرَ بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٍ هَلۡ يَرَىٰكُم مِّنۡ أَحَدٖ ثُمَّ ٱنصَرَفُواْۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ ١٢٧﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ﴾ قال: «قد أعرض المفسرون عن تفسير هذه الآية تفسيراً يبين استفادة معانيها من نظم الكلام، فأتوا بكلام يخاله الناظر إكراهاً لها على المعنى المراد، وتقديرات لا ينثلج لها الفؤاد»[(١)].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

هذه الجملة تحتمل الإخبار أوالدعاء، فحملها على الإخبار من الله عن حالهم لا إشكال فيه، لكن الطاهر يرى أن المفسرين الذين حملوا هذه الجملة على الدعاء لا يستقيم به المعنى لأن الدعاء عليهم تقدير وقضاء من الله، والله تعالى لا يعجزه شيء.

وهذا المعنى يخالف معنى السببية في آخر الآية فلا يكون لذكر السبب كبير فائدة؛ لأن دعاء الله عليهم بصرف القلوب يقتضي عدم التفقه والفهم في آيات الله، فهم لا يفقهون لأن الله دعا عليهم بصرف القلوب، وهذا المعنى لا يساعده نظم الكلام للآية، وأما الذين حملوا هذه الآية على الدعاء لم يأتوا بوجه ولا بمعنى مناسب يوضح فيه معنى السببية في آخر الآية.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١١/ص٦٩).

ثالثاً: دفع الإشكال

إنَّ قولَ الطاهر بأن المفسرين أتوا بكلام يخاله الناظر إكراهاً لها على المعنى المراد ... إلى آخر ما قال.

والذي حمل الطاهر على هذا القول هو ما ذكره سابقاً في سورة البقرة عند قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: ١٠].

فقد قال: «وقال بعض المفسرين: هو دعاءٌ عليهم، وهو تفسير غير حسن؛ لأن تصدي القرآن لشتمهم بذلك ليس من دأبه، ولأن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية في نحو: «اللهم اهدِ قومي فإنهم لا يعلمون»»[1].

فكأنه يريد أن يقول: إن الله لا يدْعُ على عباده، وكيف يدْعُو الله على عباده ودعاؤه نافذ فيهم، وهو يريد هدايتهم.

وهذا هو ما أراد أن يقرره في هذه الآية عندما قال: «وجعل جماعة من المفسرين قولَه: ﴿صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ دعاء عليهم، ولا داعي إليه؛ لأن دعاء الله على مخلوقاته تكوين، ولأنه يأباه تَسْبِيبُه بقوله: ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾».

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص٢٨٢).

والحديث أخرجه اليهقي في شعب الإيمان (ج٢/ص١٦٤، ح١٤٤٧) من طريق أحمد بن عبد الجبار، عن يونس بن بكير، عن عبد الله بن الوليد، عن عبد الله بن عبيد بن عمير به مرسلاً. وضعفه الألباني في ضعيف الجامع (ح١٦٣٦).

أي: أن دعاءه نافذ لا محالة، وإذا حملناه على الدعاء فإن السببية ليس لها فائدة؛ لأن ذلك عذر لهم، فهم لا يفقهون؛ لأن الله دعا عليهم بصرف قلوبهم عن طاعته.

فيجاب عن ذلك:

بأن هذه الآية شبيهة بآيات كثيرة في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡ﴾ [الصف:٥]، وقوله: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضٗا﴾، وقوله: ﴿بَلۡ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيۡهَا بِكُفۡرِهِمۡ﴾ [النساء:١٥٥]، ﴿وَنُقَلِّبُ أَفۡـِٔدَتَهُمۡ وَأَبۡصَٰرَهُمۡ كَمَا لَمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَنَذَرُهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ﴾ [الأنعام:١١٠]، وغيرها من الآيات.

وهذه الآيات لا إشكال فيها عند أهل السنة والجماعة، وقد وجهوا ذلك بما يوافق الكتاب والسنة، بخلاف الجبرية والقدرية.

فقد زعمت الجبرية على ضوء هذه الآيات: أن الله أجبر الكفار على عدم الإيمان، بأن صرف قلوبهم عنه وقهرها من غير فعل منها، ولا إرادة، ولا اختيار، ولا كسب ألبتة، بل حال بينها وبين الهدى ابتداء من غير ذنب ولا سبب من العبد يقتضي ذلك.

وقالت القدرية: لا يجوز حمل هذه الآيات على أنه منعهم من الإيمان، وحال بينهم وبينه؛ إذ يكون لهم الحجة على الله، ويقولون: كيف يأمرنا بأمر ثم يحول بيننا وبينه ويعاقبنا عليه وقد منعنا من فعله، ولا قدرة لنا عليه!!.

ويفهم من قولهم: إن القوم لما أعرضوا عن الله وتركوا الاهتداء بهداه الذي بعث به رسله حتى صار ذلك الإعراض طبيعة وسجية تطبعوا بها،

أشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه وصار هذا وقراً في آذانهم، وختماً على قلوبهم، وغشاوة على أعينهم، فلا يخلص إليها الهدى، وإنما أضاف الله تعالى ذلك إليه؛ لأن هذه الصفة قد صارت في تمكنها وقوة ثباتها كالخلقة التي خلق عليها العبد(١).

فهدى الله أهل السنة لما اختلفت فيه هاتان الطائفتان من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

فهذه الآية واضحة المعنى على كلا القولين الذي ذكرهما الطاهر، وسنوضح ذلك من خلال كلام المفسرين.

فقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱنصَرَفُواْۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾، جملة ﴿ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم ﴾ يحتمل أنه خبر من الله بواقع حال هؤلاء، يخبر بأن الله هو الذي صرف قلوبهم عن آياته والإيمان بها، وهو الفاعل المتسبب حقيقة لا مجازاً.

أو أنه دعاء من الله عليهم بأن صرف قلوبهم عن طاعته، ودعاء الله ذاته واقع منه سبحانه وتعالى، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ودعاء الله نفسه كما في الدعاء الذي يدعو به وهو صلاته، ولعنته، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ﴾ [الأحزاب:٥٦]، وقوله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ ﴾ [الأحزاب:٤٣]؛ فإن صلاته تتضمن ثناءه ودعاءه سبحانه وتعالى»(٢).

---

(١) للاستزادة ينظر: شفاء العليل (ص٨٥).

(٢) ينظر: الفتاوى (ج٦/ص٥٠٤).

والسبب في كلا الحالين هو من عند أنفسهم، بأنهم قوم لا يفقهون عن الله مواعظه، استكبارًا ونفاقاً، كما قال تعالى: ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف:١٤٦].

قال الطبري: «﴿ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم ﴾ فقال: صرف الله عن الخير والتوفيق والإيمان بالله ورسوله قلوبَ هؤلاء المنافقين، ذلك ﴿ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴾ يقول: فعل الله بهم هذا الخذلان، وصرف قلوبهم عن الخيرات، من أجل أنهم قوم لا يفقهون عن الله مواعظه، استكبارًا، ونفاقاً»(١).

وقال ابن عطية: «قوله: ﴿ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم ﴾ يحتمل أن يكون دعاء عليهم، ويحتمل أن يكون خبراً، أي: استوجبوا ذلك ﴿ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴾ أي: لا يفهمون عن الله ولا عن رسوله»(٢).

وقال الشوكاني: «﴿ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم ﴾ أي: صرفها عن الخير وما فيه الرشد لهم والهداية، وهو سبحانه مصرف القلوب ومقلبها.

وقيل: المعنى: أنه خذلهم عن قبول الهداية.

وقيل: هو دعاء لا يراد به وقوع مضمونه، كقولهم: قاتله الله.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج١٤/ص٥٨٢).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٣/ص١١٣).

ثم ذكر سبحانه السبب الذي لأجله انصرفوا عن موطن الهداية، أو السبب الذي لأجله استحقوا الدعاء عليهم بقوله: ﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ فقال: ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ ما يسمعونه لعدم تدبرهم وإنصافهم»(١).

وأما ما ذكره الطاهر عند قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضًا﴾ من أن بعض المفسرين قال: هو دعاءٌ عليهم، وهو تفسير غير حسن؛ لأن تصدي القرآن لشتمهم بذلك ليس من دأبه، ولأن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية.

فأقول: هذا ليس بلازم؛ فقد قال تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ [عبس:١٧]، وقال: ﴿مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟﴾ [الأحزاب:٦١]، وقال: ﴿قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة:٣٠]، وقوله: ﴿أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُوا۟ قَوْمَهُمْ﴾ [النساء:٩٠]، وغير ذلك من الآيات التي حملها المفسرون على الدعاء عليهم من الله.

أما قوله: «أن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية»، فإن الذين دعا الله عليهم هم الذين علم الله في سابق علمه أنهم لا يؤمنون، كما قال تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة:٤١]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة:٦-٧].

---

(١) ينظر: فتح القدير (ج٢/ص٦٠٦).

قال ابن جرير عند تفسير هذه الآية: «وقال بعضهم: إنما معنى قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ إخبار من الله عن تكبرهم، وإعراضهم عن الاستماع لما دُعُوا إليه من الحق، كما يقال: إن فلانًا لأصَمّ عن هذا الكلام، إذا امتنع من سماعه، ورفع نفسه عن تفهمه تكبراً».

ثم قال: «وهذا لا يصح؛ لأن الله قد أخبر أنه هو الذي ختم على قلوبهم وأسماعهم».(١)

قال ابن كثير: «وقد أطنب الزمخشري في تقرير ما رده ابن جرير هاهنا، وتأول الآية من خمسة أوجه، وكلها ضعيفة جدًا، وما جرأه على ذلك إلا اعتزاله؛ لأن الختم على قلوبهم ومنعها من وصول الحق إليها قبيح عنده -تعالى الله عنه في اعتقاده-ولو فهم قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾، وقوله: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾، وما أشبه ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى إنما ختم على قلوبهم وحال بينهم وبين الهدى جزاءً وفاقاً على تماديهم في الباطل وتركهم الحق، وهذا عدل منه تعالى حسن، وليس بقبيح، فلو أحاط علمًا بهذا لما قال ما قال، والله أعلم».

ثم ذكر قول القرطبي بأن الأمة أجمعت على أن الله ﷻ قد وصف نفسه بالختم والطبع على قلوب الكافرين مجازاة لكفرهم، كما قال: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء:١٥٥]، وذكر حديث حذيفة الذي في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «تُعْرَضُ الْفِتَنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُودًا عُودًا،

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (١ / ٢٦٧).

فأي قَلْبٍ أُشْرِبَهَا نُكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ، وأي قَلْبٍ أَنْكَرَهَا نُكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءُ، حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ عَلَى أَبْيَضَ مِثْلِ الصَّفَا؛ فَلاَ تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ، وَالآخَرُ أَسْوَدُ مُرْبَادًّا كَالْكُوزِ مُجَخِّيًا، لاَ يَعْرِفُ مَعْرُوفًا، وَلاَ يُنْكِرُ مُنْكَرًا، إِلاَّ مَا أُشْرِبَ مِنْ هَوَاهُ»[1].

قال الشنقيطي: «إن تلك الموانع التي يجعلها على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم، كالختم والطبع والغشاوة والأكنة، ونحو ذلك، إنما جعلها عليهم جزاء وفاقاً لما بادروا إليه من الكفر وتكذيب الرسل باختيارهم، فأزاغ الله قلوبهم بالطبع والأكنة ونحو ذلك، جزاء على كفرهم، فمن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾، أي: بسبب كفرهم، وهو نص قرآني صريح في أن كفرهم السابق هو سبب الطبع على قلوبهم، وقوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾»[2].

وقال في موضع آخر: «وهؤلاء الكفار الذين ذكر اللَّه -جلَّ وعلا- أنهم لا يؤمنون حتى يروا العذاب الأليم، هم الذين حقت عليهم كلمة العذاب، وسبق في علم اللَّه أنهم أشقياء؛ كما يدلّ لذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس:٩٦-٩٧]»[3].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج١/ص٨٩، ح١٤٤) من حديث حذيفة رضي الله عنه. ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص١٧٤).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج٥/ص١٨٥).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج٦/ص٤٢٢).

وشاء الله بحكمته البالغة أن يختلف البشر في اتباعهم لأنبياء الله ورسله، فمنهم شقي وسعيد، وأرسل الله الأنبياء يقيمون حجته على خلقه، يدعونهم إلى دين الله الذي ارتضاه لخلقه ديناً؛ ليكونوا من السعداء، ويحذرونهم من عصيان أمره حتى لا يكونوا من الأشقياء، ولكن إرسالهم لن يمنع تحقق ما قد سبق في علم الله، فإن أكثر الناس لا يؤمنون ﴿ وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ﴾ [يوسف:١٠٣].

وأمام هذه السنة الكونية فإن المسلم مطالب بدعوة الآخرين إلى الحق الذي شرح الله به صدره، وهو على يقين بأن هداية الله قد لا تكتب لكثيرين ممن يدعوهم، فلا يمنعه ذلك من إبلاغهم: ﴿إِنۡ عَلَيۡكَ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُۗ﴾ [الشورى:٤٨].

المبحث الثامن: مشكل المعنى في سورة النحل

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ ٱلسَّبْتُ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ﴾(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «أما نسخُ التلاوة فلم يرد من الآثار ما يقتضي وقوعه في مكّة، فمن فسّر به الآية كما نقل عن مجاهد فهو مشكل»(٢).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

النسخ في القرآن يأتي على ثلاثة أنواع: نسخ الحكم والتلاوة معاً، نسخ الحكم مع إبقاء التلاوة، نسخ التلاوة مع إبقاء الحكم.

فنسخ الحكم مع إبقاء التلاوة يرى الطاهر أنه قليل في الآيات المكية، أما نسخ التلاوة فإنه غير ممكن في الآيات المكية لعدم ورود الآثار بذلك.

فسورة النحل مكية، ومجاهد يقول في معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾: «أي: نسخناها، بدّلناها، رفعناها، وأثبتنا غيرها»(٣)، وهذا قول مشكل عند الطاهر لأن نسخ التلاوة لم يقع في العهد المكي، فكيف تفسر هذه الآية بأن كفار قريش اعترضوا على الآيات التي نسخت تلاوتها وأبدل غيرها، واتهموا محمداً ﷺ بأنه مفترٍ، وهذا النوع من النسخ لم يقع أصلاً في العهد المكي.

---

(١) سورة النحل: ١٠١.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٨/ص١٢١).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج١٧/ص٢٩٧).

دفع الإشكال

إن استشكال الطاهر قول مجاهد بأن هذا النوع من النسخ -نسخ التلاوة- لا يمكن أن يقع إلا في السور المدنية وسورة النحل مكية يمكن الجواب عليه بأمور:

الأول: أن سورة النحل كاملة ليست مكية بالإجماع، فقد جاءت روايات في بعض آياتها تبين أنها نزلت بعد الهجرة.

قال أبو حيان: «أطبق أهل التفسير على أن قوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ [النحل:١٢٦] مدنية، نزلت في شأن التمثيل بحمزة وغيره في يوم أحد»(١).

فقد جاء عن أبي بن كعب أنه قال: لما كان يوم أحد أصيب من الأنصار أربعة وستون رجلاً، ومن المهاجرين ستة، فيهم حمزة، فمثلوا بهم، فقالت الأنصار: لئن أصبنا منهم يوماً مثل هذا لنربين عليهم. قال: فلما كان يوم فتح مكة فأنزل الله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾، فقال رجل: لا قريش بعد اليوم. فقال رسول ﷺ: «كفوا عن القوم إلا أربعة»(٢).

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٥/ص٥٣١).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه (ج٥/ص٢٩٩، ح٣١٢٩)، وابن حبان (ج٢/ص٢٣٩، ح٤٨٧)، والحاكم في المستدرك (ج٢/ص٣٥٨، ح٣٥٩)، وعبد الله بن أحمد في زوائد المسند (٥/١٣٥) من طريق الفضل بن موسى، عن عيسى بن عبيد، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب به.

قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب من حديث أبي بن كعب». وقال الشيخ الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج٧/ص١٢٩): «حسن صحيح الإسناد». وقال شعيب الأرنؤوط: «إسناده حسن».

فهذه الرواية صريحة بأن الآية نزلت بعد الهجرة.

وقد ذكر الطاهر وغيره أنه جاء عن قتادة وجابر بن زيد أن أولها مكي إلى قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ظُلِمُواْ ﴾ [النحل: ٤١]، فهو مدني إلى آخر السورة[١]، وآية المطلب بعد هذه الآية فهي مدنية على هذا القول.

الثاني: يمكن القول في مكية هذه الآية: إنها محمولة على الإعجاز القرآني في تَنَبُّئِه فيما سيقوله الكفار والمشركون لاحقاً، وهذا باعتبار ما سيكون، وهو تمهيد للنبي ﷺ بأننا إذا بدلنا آية مكان آية فسيقولون لك: إنما أنت مفتر.

والثالث: إن قول مجاهد ليس صريحاً بأنه يريد نسخ التلاوة، فإنه قد يفهم من قوله نسخ الحكم مع إبقاء التلاوة، فقوله: «نسخناها، بدّلناها، رفعناها، وأثبتنا غيرها» أي: نسخنا وبدلنا حكمها، ورفعنا وجوب العمل بها، وأثبتنا حكماً آخر غيره.

وهذا الذي فهمه ابن جرير الطبري في تفسيره عندما قال: «أي: إذا نسخنا حكم آية، فأبدلنا مكانه حكماً آخر، ﴿ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ ﴾ يقول: والله أعلم بالذي هو أصلح لخلقه فيما يبدِّل ويغير من أحكامه، ﴿ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفۡتَرٍۭ ﴾».

ثم قال: «وبنحو الذي قلنا في تأويل قوله: ﴿ وَإِذَا بَدَّلۡنَآ ءَايَةٗ مَّكَانَ ءَايَةٖ ﴾ قال أهل التأويل»، ثم أورد قول مجاهد[٢].

---

(١) ذكر ذلك جملة من المفسرين، منهم الرازي في مفاتيح الغيب (ج١٩/ص١٧٣)، والزركشي في البرهان (ج١/ص٢٠٠)، والسيوطي في الإتقان (ج١/ص٩٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٧/ص٢٩٧).

وعلى هذا القول الذي فسر به ابن جرير يرى الطاهر ابن عاشور: أن هذا النوع من النسخ -وهو نسخ الحكم مع إبقاء التلاوة- يمكن وقوعه في المكي، فإذاً لا إشكال عنده.

ومن الأمثلة على وقوع هذا النوع من النسخ في القرآن المكي نسخ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢ نِّصْفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ﴾ [المزمل:١-٤].

ثبت في صحيح مسلم عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: «إن الله افترض قيام الليل في أول هذه السورة، فقام رسول الله ﷺ وأصحابه حولاً حتى انتفخت أقدامهم، وأمسك الله خاتمتها في السماء اثني عشر شهراً، ثم أنزل الله التخفيف في آخر هذه السورة، فصار قيام الليل تطوعًا من بعد فريضة»[(١)].

والرابع: إذا حملنا قول مجاهد بأنه يقصد بذلك رفع التلاوة، وأن هذا لا يمكن وقوعه في القرآن المكي، وهو الذي قال عنه الطاهر: إنه مشكل.

فأقول: إن قول مجاهد ليس بمشكل، فقد أورد قوله كبار المفسرين إن لم أقل أكثرهم، ولم يعترضوا على ذلك؛ لأن هذا النوع من النسخ جائز أن يقع في السور المكية، ومن الأمثلة على ذلك وهو أظهرها: ما أخرجه البخاري عن أبي بن كعب ﷺ قال: «كنا نرى هذا من القرآن: {لو أن لابن آدم واديين من مال لتمنى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ثم يتوب الله على من تاب} حتى نزلت سورة ألهاكم التكاثر إلى آخرها»[(٢)].

---

(١) أخرجه مسلم (ج٢/ص١٦٨، ح١٧٧٣).

(٢) أخرجه البخاري (ج٥/ص٢٣٦٥، ح٦٠٧٥).

وسورة التكاثر سورة مكية عند جميع المفسرين[١]، وقول أبي يحمل على نسخ التلاوة.

قال ابن حجر عند هذا الحديث: «وهذا مما نسخت تلاوته جزماً، وإن كان حكمه مستمراً، ويؤيد هذا الاحتمال ما أخرج مسلم في صحيحه من حديث أبي موسى ﷺ قال: "وإنا كنا نقرأ سورة كنا نُشَبِّهُهَا فِي الطول والشدة ببراءة، فأنسيتها، غير أني قد حفظت منها: { لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى وَادِيًا ثَالِثًا، وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ}"»[٢].

قال الألباني: «و في هذا الحديث إشعار قوي بأنه كان من المعلوم لدى الصحابة أن هناك شيئاً من القرآن رفع ونسخ، ولذلك لم يكتب في المصحف المحفوظ، فتأمل هذا»[٣].

ومن الأمثلة على نسخ التلاوة في العهد المكي: ما أخرجه الحاكم في مستدركه، والترمذي من حديث زر بن حُبَيْشٍ عن أبي بن كعب: أَنَّ النبي قَرَأَ عليه ﴿ لَمْ يَكُنِ ﴾، وقرأ فيها: {إن ذات الدين عند الله الحنيفية لا اليهودية ولا النصرانية، ومن تعجل خيراً فلن يُكْفَر}[٤]. وسورة البينة من السور المختلف في مكيتها ومدنيتها، وعلى القول بأنها مكية فإن قوله: {إن ذات الدين عند الله الحنيفية لا اليهودية ولا النصرانية وَمَنْ تَعَجَّلَ خَيْرًا فَلَنْ يُكْفَرْ} منسوخ التلاوة.

---

(١) ينظر: تفسير القرطبي (ج٢٠/ص١٦٨)، والبحر المحيط (ج١٠/ص٥٣٥).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج١١/ص٢٥٨)، وخرَّج هذا الحديث مسلم في صحيحه (ج٣/ص١٠٠).

(٣) ينظر: السلسلة الصحيحة (ج٦/ص٤٠٦).

(٤) أخرجه الترمذي (ج٥/ص٧١١، ح٣٨٩٨)، والحاكم (ج٢/ص٢٤٤، ح٢٨٨٩) من أبو داود الطيالسي، عن شعبة، عن عاصم قال : سمعت زر بن حبيش يحدث عن أبي بن كعب فذكره. قال الترمذي: «حسن صحيح»، وقال الحاكم: «حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه». وقال الذهبي: «صحيح ». وحسنه الألباني .

وقد ذكر الطاهر مرة في تفسيره بأن سورة البينة من السور المكية عندما قال: «وقد جاء ذكر الزّكاة في آيات كثيرة ممّا نزل بمكّة، مثل سورة المزمّل، وسورة البيّنة، وهي من أوائل سور القرآن»[1].

وعلى القول بأنها مدنية لم يعترض السلف الذين قالوا بأنها مدنية على الذين قالوا بأنها مكية بوجود نسخ التلاوة فيها، وأن هذا لا يمكن.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٨/ص١٢١).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿إِنَّمَا جُعِلَ ٱلسَّبْتُ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾(١)

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «لعلّك تلوح لك حيرة المفسّرين في التئام معاني هذه الآية»(٢).

وقال في موضع آخر عند هذه الآية: «وما ذكره المفسّرون من وجوه لا يخلو من تكلّف، وعدم طائل»(٣).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

قال الواحدي: «قد أشكل أمر هذا الاختلاف على كثير من المفسرين حتى قال بعضهم: معنى اختلافهم في السبت أن بعضهم -أي: اليهود- قال: هو أعظم الأيام حرمة؛ لأن الله تعالى فرغ من خلق الأشياء فيه، وقال الآخرون: أعظمها حرمة الأحد؛ لأن الله سبحانه ابتدأ الخلق فيه»(٤).

وقيل غير ذلك من الأقوال المتناثرة، فمنهم من جعل عود الضمير في اختلافهم في تحديد اليوم، ومنهم من جعله أنهم خالفوا موسى في تحديده، وكل هذه الأقوال المتناثرة يرى الطاهر أنها لا تلاءم معنى الآية، ولا تخلو من تكلفات.

ويرى أن الضمير في هذه الآية يعود إلى ملة إبراهيم، أي: إنما جعل السبت على الذين اختلفوا في ملة إبراهيم.

---

(١) سورة النحل:١٢٤.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٤/ص٣٢٣).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٤/ص٣٢٤).

(٤) ينظر: تفسير البسيط (ج١٣/ص٢٣٠).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن ما ذهب إليه الطاهر في مرجع الضمير، خالف فيه أصل قاعدة عود الضمير إلى أقرب مذكور، وهي: أن الأصل في الضمير عوده إلى أقرب مذكور، مع أن عوده للأقرب ليس بمطرد، فقد يخرج عن الأصل لدليل(١)، وقد بينت ذلك في مبحث المشكل في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام:١٤٥].

ونجد أن الطاهر كذلك خالف جمهور المفسرين في تأويل معنى الآية.

وإن اختلف المفسرون في ماهية الشيء الذي اختلف فيه أهل الكتاب، إلا أنهم متفقون على أن مرجع الضمير يعود إلى السبت الذي اختلفوا فيه.

الأقوال واعتراض الطاهر عليها:

القول الأول: أن موسى أمرهم أن يعظّموا يومَ الجمعة فأبَوا، وطلبوا أن يكون السبت هو المفضّل من الأسبوع؛ بعلّةِ أن الله قضى خلق السماوات والأرضين قبل يوم السبت، ولم يكن في يوم السبت خَلق، فعاقبهم الله بالتّشديد عليهم في حرمة السبت. كذا نقل عن ابن عباس .

قال الطاهر: «وهذا لا يصحّ عن ابن عباس، وكيف وقد قال الله تعالى: ﴿وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا۟ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [النساء:١٥٤]، وكيف يستقيم أن يعدل موسى عليه السلام عن اليوم الذي أمر الله بتعظيمه إلى يوم آخر؛ لشهوة قومه، وقد عُرف بالصلابة في الدين»(٢).

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٤/ص٣٩)، ونحو هذا القول قاله السيوطي في الإتقان (ج١/ص٥٥٠).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٤/ص٣٢٤).

ويدفع اعتراض الطاهر: بأن هذا وإن لم يثبت عن ابن عباس فقد ثبت عن كبار التابعين ومن جاء بعدهم، كمجاهد، وقتادة، والسدي، وغيرهم، كما سيأتي.

وأما قوله: «وكيف وقد قال الله تعالى: ﴿وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُواْ فِي ٱلسَّبْتِ﴾... إلخ» فيفهم من قوله: إن الله هو الذي عين وحدد لهم يوم السبت في بداية الأمر، ولم يقل بذلك أحد من المفسرين.

لكن يقال: إن الله فرض عليهم تعظيم يوم الجمعة، فأبوا واختلفوا فيه، واختاروا السبت، ففرض عليهم يوم السبت، وألزموا بتعظيمه؛ لحكمة أرادها الله سبحانه؛ ليوقفهم على حقيقتهم، وأنهم لن يعظموا يوماً من الأيام، بل سينتهكون حرمة الجمعة، وحرمة السبت.

قال ابن حجر: «يحتمل أن يراد بالاختلاف: اختلاف اليهود والنصارى في ذلك، وقد روى ابن أبي حاتم من طريق أسباط بن نصر، عن السدي التصريح بأنهم: فرض عليهم يوم الجمعة بعينه فأبوا. ولفظه "إِنَّ الله فرض عَلَى اليهود الجمعة، فأبوا وقالوا: يا موسى، إنه لَمْ يخلق يَوْم السبت شيئاً، فاجعل لنا السبت، فلما جعل عَلَيْهِمْ السبت استحلوا فيه ماحرم عَلَيْهِم"(١).

وليس ذلك بعجيب من مخالفتهم، كما وقع لهم في قوله تعالى: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ [البقرة:٥٨]، وغير ذلك، كيف لا!! وهم القائلون: سمعنا وعصينا»(٢).

---

(١) ينظر: تفسير ابن أبي حاتم (ج٧/ص٢٣٠٧).

(٢) ينظر: فتح الباري (ج٢/ص٣٥٥).

قال ابن كثير: «إن الله تعالى شرع ذلك لبني إسرائيل على لسان موسى، فعدلوا عنه، واختاروا السبت؛ لأنه اليوم الذي لم يخلق فيه الرب شيئاً من المخلوقات التي كمل خلقها يوم الجمعة، فألزمهم تعالى به في شريعة التوراة، ووصاهم أن يتمسكوا به وأن يحافظوا عليه، مع أمره إياهم بمتابعة محمد ﷺ إذا بعثه، وأخذه مواثيقهم وعهودهم على ذلك؛ ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ ٱلسَّبْتُ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾»[(١)].

وقد ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة ﷺ: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض الله عليهم فاختلفوا فيه، فهدانا الله له، فالناس لنا فيه تبع، اليهود غداً، والنصارى بعد غد»[(٢)].

وقال النووي: «يمكن أن يكونوا أمروا به -أي: الجمعة- صريحاً، فاختلفوا هل يلزم تعينه، أو يسوغ إبداله بيوم آخر؟، فاجتهدوا في ذلك، فأخطؤوا»[(٣)].

قال ابن حجر: «ويشهد له ما رواه الطبري بإسناد صحيح عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جُعِلَ ٱلسَّبْتُ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾، قال: "أرادوا الجمعة فأخطؤوا، وأخذوا السبت مكانه»[(٤)].

القول الثاني: أن التوراة أمرتهم بيوم غير معيّن، فعيّنوه السبت.

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٤/ص٦١٢).

(٢) أخرجه البخاري (ج١/ص٢٩٩، ح٨٣٦) و مسلم في صحيحه (ج٢/ص٥٨٦، ح٨٥٥).

(٣) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج٦/ص١٤٣).

(٤) ينظر: فتح الباري (ج٢/ص٣٥٦).

قال الطاهر: «وهذا لا يستقيم؛ لأن موسى عليه السلام عاش بينهم ثمانين سنة، فكيف يصحّ أن يكونوا فعلوا ذلك لسوء فهمهم في التوراة؟!».

يجاب عن ذلك: بأن ذلك لم يكن يخفى على موسى؛ لأن الله لم يأمرهم ابتداء بتعظيم يوم السبت، بل قد يقال: إن الله وكلهم إلى اجتهادهم في تحديد اليوم المعظم، وهو يوم الجمعة، كما وكل أمة محمد بذلك فهدوا إليه.

قال ابن حجر: شارحاً للحديث السابق عند قوله ﷺ: «فهدانا الله له»: « يحتمل أن يراد: بأن نص لنا عليه، أو أن يراد الهداية إليه بالاجتهاد، ويشهد للثاني ما رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح عن محمد بن سيرين قال: جمع أهل المدينة قبل أن يقدمها رسول الله ﷺ، وقبل أن تنزل الجمعة. فقالت الأنصار: إن لليهود يوماً يجتمعون فيه كل سبعة أيام، وللنصارى كذلك، فهلم فلنجعل يوماً نجتمع فيه فنذكر الله تعالى، ونصلي، ونشكره. فجعلوه يوم العروبة[1]، واجتمعوا إلى أسعد بن زرارة فصلى بهم يومئذ، وأنزل الله تعالى بعد ذلك: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ﴾ [الجمعة:٩] الآية»[2].

(١) كانت العرب تسمي يوم الجمعة: يوم العروبة، وهو اسم قديم لها. ينظر: النهاية في غريب الأثر (ج٣/ص٤٣١).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (ج٣/ص١٥٩، ح٥١٤٤) عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين به مرسلا. وقال ابن حجر: «هذا وإن كان مرسلاً فله شاهد بإسناد حسن؛ أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه، وصححه ابن خزيمة وغير واحد، من حديث كعب بن مالك قال: "كان أول من صلى بنا الجمعة قبل مقدم رسول الله ﷺ المدينة أسعد بن زرارة" الحديث».

ثم قال: «يدل على أن أولئك الصحابة اختاروا يوم الجمعة بالاجتهاد، ولا يمنع ذلك أن يكون النبي ﷺ علمه بالوحي وهو بمكة، فلم يتمكن من إقامتها، فقد حصلت الهداية للجمعة بجهتي البيان والتوفيق»(١).

واليهود بسبب مخالفتهم واختلافهم على أنبيائهم لم يهتدوا إلى اليوم المعظم، وهو يوم الجمعة، واختاروا السبت مكانه ليعظموه بأمارات رأوها.

قال ابن جرير: «يقول تعالى ذكره: ما فرض الله -أيها الناس- تعظيم يوم السبت إلا على الذين اختلفوا فيه، فقال بعضهم: هو أعظم الأيام؛ لأن الله تعالى فرغ من خلق الأشياء يوم الجمعة، ثم سَبَتَ يوم السبت على زعم اليهود.

وقال آخرون: بل أعظم الأيام يوم الأحد؛ لأنه اليوم الذي ابتدأ فيه خلق الأشياء، فاختاروه وتركوا تعظيم يوم الجمعة الذي فَرَض الله عليهم تعظيمه واستحلوه»(٢).

وقد جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: «أضل الله عن الجمعة من كان قبلنا ... الحديث»(٣).

قال ابن بطال: «ليس المراد أن يوم الجمعة فرض عليهم بعينه فتركوه؛ لأنه لا يجوز لأحد أن يترك ما فرض الله عليه وهو مؤمن، وإنما يدل -والله أعلم- أنه فرض عليهم يومٌ من الجُمْعة(٤)، وكل إلى اختيارهم ليقيموا فيه شريعتهم، فاختلفوا في أي الأيام هو؟ ولم يهتدوا ليوم الجمعة»(٥).

---

(١) ينظر: فتح الباري (ج٢/ص٣٥٦).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٧/ص٣٢٠).

(٣) أخرجه مسلم (ج٣/ص٧، ح٢٠١٩).

(٤) أي: يوم من الأسبوع. قال ابن حجر في الفتح (ج٢/ص٣٥٦): «ويدل على ذلك تسمية الأسبوع كله جمعة». وجاء في المصباح المنير (ج١/ص١٠٩): «الجُمْعَةُ: بسكون الميم اسم لأيام الأسبوع».

(٥) ينظر: شرح صحيح البخارى لابن بطال (ج٢/ص٤٧٦).

ومال عياض إلى هذا، وقال: إنه لو كان فرضاً عليهم بعينه لقيل: "فخالفوا"، بدل "فاختلفوا"[١].

ويمكن الجمع بين القولين:

بأن الله سبحانه لم يحدد لهم يوماً بعينه، لكن موسى عليه السلام أمرهم أنْ يجعلوا في الأسبوع يوماً للعبادة، وأن يكون يوم الجمعة، فأبوا عليه وقالوا: نريد اليوم الذي فرغ الله فيه من خلق السموات والأرض وهو السبت، إلا شرذمة منهم قد رضوا بالجمعة، فهذا اختلافهم في السبت؛ لأنّ بعضهم اختاره، وبعضهم اختار عليه الجمعة، فأذن الله لهم في السبت، وابتلاهم بتحريم الصيد فيه، فأطاع أمر الله الراضون بالجمعة فكانوا لا يصيدون، وأعقابهم لم يصبروا عن الصيد فمسخهم الله دون أولئك، وهو يحكم بينهم يوم القيامة، فيجازي كل واحد من الفريقين بما يستوجبه، ومعنى ﴿جُعِلَ ٱلسَّبۡتُ﴾: فرض عليهم تعظيمه، وترك الاصطياد فيه[٢].

فيقال: أي: اختلفوا على نبيهم لأجل ذلك اليوم، فخالفوا أمره، ولم يمتثلوا تعظيم ذلك اليوم، بل انتهكوا حرمته، وهو اختلاف بينهم وبين نبيهم، وهذا دأبهم مع ما جاءت به الأنبياء من الشرائع، لكن أمة محمد ﷺ دائماً وأبداً هي المهدية إلى كل خير.

قال الشاطبي: «اختلف أهل النِّحَل في يوم الجمعة: فاتخذ اليهود يوم السبت، واتخذ النصارى يوم الأحد، فهدى الله أمة محمد ﷺ ليوم الجمعة.

---

(١) ينظر: فتح الباري (ج٢/ص٣٥٦).

(٢) بنحو هذا الجمع قال أبو حيان في تفسيره. ينظر: البحر المحيط (ج٥/ص٥٣٠).

واختلفوا في القبلة: فاستقبلت النصارى المشرق، واستقبلت اليهود بيت المقدس، وهدى الله أمة محمد ﷺ للقبلة.

واختلفوا في الصلاة: فمنهم من يركع ولا يسجد، ومنهم من يسجد ولا يركع، ومنهم من يصلي ولا يتكلم، ومنهم من يصلي وهو يمشي، وهدى الله أمة محمد ﷺ للحق من ذلك .

واختلفوا في إبراهيم عليه السلام: فقالت اليهود كان يهودياً، وقالت النصارى نصرانياً، وجعله الله حنيفاً مسلماً، فهدى الله أمة محمد ﷺ للحق من ذلك.

واختلفوا في عيسى عليه السلام: فكفرت به اليهود وقالوا لأمه بهتاناً عظيماً، وجعلته النصارى إلهاً وولداً، وجعله الله روحه وكلمته، فهدى الله أمة محمد ﷺ للحق من ذلك»[١].

---

(١) ينظر: كتاب الاعتصام (ج١/ص٤٥١).

المبحث التاسع: مشكل المعنى في سورة الإسراء

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾ ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «لم أر لهذه الآية تفسيراً ينثلج له الصدر، والحيرة بادية على أقوال المفسرين في معناها، وانتظام موقعها مع سابقها، ولا حاجة إلى استقراء كلماتهم»(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

الإشكال في هذه الآية في المعنى المراد من قوله تعالى: ﴿ مِّن دُونِهِۦ ﴾، هل هم الملائكة؟ أو عيسى؟ أو أمه؟ أو عزير؟ أو الجن؟ أو الأصنام؟، وكل من فسر هذه الآية لم يبين انتظام معناها مع سابقتها ومع لاحقتها، وهذه الأقوال لا تخلو من تعارض أو إشكال، وخاصة من قال إنها الأصنام، لأن الأصنام لا تعقل، وهي لا تدعو الله ولا تبتغي إليه الوسيلة.

ولو كان المرادُ بـ﴿ مِّن دُونِهِۦ ﴾: عزيرا، أو عيسى، أو أمه؛ فيشكل على ذلك أن مشركي العرب لم يعبدوا هؤلاء، وسورة الإسراء سورة مكية.

ثالثاً: دفع الإشكال

تعددت أقوال المفسرين في المعنى المراد من قوله تعالى: ﴿ مِّن دُونِهِۦ ﴾

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٥/ص١٣٩).

من هم المعنيون بهذه الآية؟، وقد ذكر المفسرون المدعوين من دون الله الذين زعم الكفار أنهم يقربونهم إلى الله زلفى، لكن بعض أقاويلهم لا تخلو من إشكالات في ربط معنى الآية بما بعدها.

فإليك الأقوال والاعتراضات عليها.

القول الأول:

إن المراد بـ﴿ مِّن دُونِهِۦ ﴾: الملائكة، والمسيح، وعزير.

جاء عن ابن عباس ومجاهد أن المراد: مَن كان يعبد الملائكة والمسيح وعزيراً(١).

وقد اعترض على هذا القول: بأن الله قال في سياق الآية التي بعدها: ﴿يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ﴾، والملائكة لا يعصون الله؛ فلا يخافون عذابه؛ فثبت أن هذا غير لائق بالملائكة(٢).

ويرد على هذا الاعتراض: أنه جاء في القرآن بأن الملائكة يخافون ربهم، كما قال تعالى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ [النحل: ٥٠].

---

(١) أخرجه ابن جرير (ج١٥/ص٤٧٤) من طريق العوفي، به عن ابن عباس، ولفظه: «نعبد الملائكة وعزيراً، وهم الذين يدعون، يعني: الملائكة والمسيح وعزيراً». وانظر ما قبله. وهذا من أضعف الطرق عن ابن عباس. وقال ابن حجر في فتح الباري (ج٨/ص٣٩٧): «أخرجه سعيد بن منصور في سننه من طرق أخرى ضعيفة عن ابن عباس».

وأما طريق مجاهد فقد أخرجه ابن جرير (ج١٥/ص٤٧٤)، والطحاوي في مشكل الآثار (ج٥/ص٣١٤) عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٠/ص١٨٦).

وفي الآية أنهم يخافون ربهم، والخوف نوع من التكاليف الشرعية، بل هو من أعلى أنواع العبودية، كما قال فيهم: ﴿وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء:٢٨][1].

واعترض أيضاً على هذا القول ابن حجر فقال: «السياق يدل على أنهم قبل الإسلام كانوا راضين بعبادتهم، وليست هذه من صفات الملائكة»[2].

وليس من صفات الأنبياء كذلك، ولا الصالحين، كعيسى وأمه وعزير وغيرهم؛ لأنهم عبدوا من دون الله وهم غير راضين.

واعترض على هذا القول أيضاً ابن جرير بقوله: «ومعلوم أن عُزيراً لم يكن موجوداً على عهد نبينا عليه الصلاة والسلام، فيبتغي إلى ربه الوسيلة، وأن عيسى قد كان رُفع، وإنما يبتغي إلى ربه الوسيلة من كان موجوداً حياً يعمل بطاعة الله، ويتقرّب إليه بالصالح من الأعمال، فأما من كان لا سبيل له إلى العمل، فبم يبتغي إلى ربه الوسيلة»[3].

القول الثاني:

أن المراد بـ﴿مِّن دُونِهِۦ﴾: الأصنام.

قال ابن عطية: «الذين أمر رسول الله ﷺ أن يقول لهم في هذه الآية ليسوا عبدة الأصنام، وإنما هم عبدة من يعقل»[4].

---

(١) ينظر: عالم الملائكة الأبرار (ص٢١) .

(٢) ينظر: فتح الباري (ج٨/ص٣٩٧).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج١٧/ص٤٧٣).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٢٥٣).

وقال ابن عادل: «وابتغاءُ الوسيلة إلى الله تعالى لا يليق بالأصنام ألبتَّة»[١].

وقال الشوكاني: «إنما خصصت الآية بمن ذكرنا لقوله: ﴿يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ﴾؛ فإن هذا لا يليق بالجمادات»[٢].

القول الثالث:

إن المراد بـ﴿مِّن دُونِهِۦ﴾: كل من عبد من دون الله، إلا أن الآية التي بعدها لا تتعلق بها؛ فقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ﴾ هم الأنبياء الذين سبق ذكرهم قبل هذه الآيات.

قال ابن فورك وغيره: «إن الكلام من قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ﴾ راجع إلى النبيين المتقدم ذكرهم، فـ﴿يَدْعُونَ﴾ على هذا من الدعاء، بمعنى الطلبة إلى الله، والضمائر لهم في ﴿يَدْعُونَ﴾ وفي ﴿يَبْتَغُونَ﴾»[٣].

وحكى هذا القول الرازي وقال: «إن قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ﴾ هم الأنبياء الذين ذكرهم الله تعالى بقوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء:٥٥]، وتعلق هذا الكلام بما سبق هو أن الذين عظمت منْزلتهم وهم الأنبياء لا يعبدون إلا الله تعالى، ولا يبتغون الوسيلة إلا إليه، فأنتم بالاقتداء بهم أحق؛ فلا تعبدوا غير الله تعالى»[٤].

---

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج١٢/ص٣١٣).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج٣/ص٣٤٠).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٢٥٣)، وتفسير البحر المحيط (ج٧/ص٣٦٣).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٠/ص١٨٦).

وقال الطاهر: والذي أرى في تفسيرها أن جملة ﴿ قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ ﴾ الآية معترضة بين جملة: ﴿ وَلَقَدۡ فَضَّلۡنَا بَعۡضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ وجملة ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ ﴾.

فأصل ارتباط الكلام هكذا: ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض، وآتينا داوود زبوراً أولئك الذين يدعون يبتغون ... الآية»[1].

ويُعترض على هذا القول: بأن هذا القول فيه تكلف في التركيب، والأصل في الكلام ارتباط بعضه ببعض، وعود الضمير إلى أقرب مذكور، لا إلى أبعد مذكور.

وهؤلاء المشركون الذين يعبدون غير الأنبياء هم أبعد الناس من الاقتداء بالأنبياء حتى يقال لهم ما قاله الرازي: بأن هؤلاء الأنبياء لا يعبدون إلا الله تعالى، ولا يبتغون الوسيلة إلا إليه؛ فأنتم بالاقتداء بهم أحق، فلا تعبدوا غير الله تعالى.

فهم في الحقيقة يقتدون ويوالون من يدعونهم أياً كان من الأصنام، أو الجن، أو غيرهم، مخالفين بذلك ما جاءت به الأنبياء والرسل.

القول الرابع:

أن المراد بـ﴿ مِّن دُونِهِۦ ﴾: نفر من الجن كانوا يُدعون من دون الله، فأسلم أولئك النفر، وبقي الداعون على شركهم[2].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٥/ص١٣٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٧/ص٤٧٣).

جاء عن عبد الله بن مسعود ﷺ في قوله ﷻ: ﴿ أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ ﴾ قال: «كان نفر من الجن أسلموا، وكانوا يُعْبَدُون، فبقي الذين كانوا يَعْبُدُونَ على عبادتهم، وقد أسلم النفر من الجن»[1].

قال الطبري: «وأولى الأقوال بتأويل هذه الآية قول عبد الله بن مسعود الذي رويناه عن أبي معمر عنه، وذلك أن الله -تعالى ذكره- أخبر عن الذين يدعوهم المشركون آلهة أنهم يبتغون إلى ربهم الوسيلة في عهد النبيّ ﷺ؛ ومعلوم أن عُزيراً لم يكن موجوداً على عهد نبينا عليه الصلاة والسلام فيبتغي إلى ربه الوسيلة، وأن عيسى قد كان رُفع، وإنما يبتغي إلى ربه الوسيلة من كان موجوداً حياً يعمل بطاعة الله، ويتقرّب إليه بالصالح من الأعمال، فأما من كان لا سبيل له إلى العمل، فبم يبتغي إلى ربه الوسيلة؟!، فإذ كان لا معنى لهذا القول، فلا قول في ذلك إلا قول من قال ما اخترنا فيه من التأويل، أو قول من قال: هم الملائكة، وهما قولان يحتملهما ظاهر التنْزيل»[2].

وقال الطحاوي في باب بيان مشكل ما جاء في السبب الذي نزلت فيه: ﴿ أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ ﴾ الآية: «مما أضيف إلى عبد الله بن مسعود ﷺ مما نحيط علماً أنه لم يقله رأيا، وإنما قاله توقيفاً».

ثم أورد حديثين عن ابن مسعود بسنده، ثم قال بعد ذلك: «فأنكر منكر هذين الحديثين، وقال: إنما أريد بهذه الآية ما جاء عن مجاهد أنه قال: هم عيسى وعزير -صلى الله عليهما- والملائكة، وقال هذا المنكِر: الذين علمنا أنهم عبدوا من دون الله ﷻ لا من سواهم من الجن».

---

(١) أخرجه البخاري (ج٦/ص٨٦، ح٤٧١٥)، ومسلم (ج٨/ص٢٤٤، ح٤٤٣٧)، واللفظ لمسلم.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٧/ص٤٧٣).

وقال الطحاوي: «فكان جوابنا له في ذلك بتوفيق الله ﷻ وعونه: أن ما قال ابن مسعود رضي الله عنه في ذلك أولى مما قاله مجاهد فيه؛ لموضعه من رسول الله ﷺ، فقد وجدنا الله ﷻ أنبأنا في كتابه أن بعض الإنس قد كانوا يعبدون الجن بقوله ﷻ: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ﴾ [سبأ: ٤٠-٤١]، ولا نعلم عن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ في تأويل الآية التي أتينا بهذا الكلام من أجلها غير ما رويناه فيه عن ابن مسعود رضي الله عنه في الحديثين الأولين(١)، وليس يصلح خلاف مثل ذلك إلى قول مجاهد، لا سيما وقد أخبر ابن مسعود رضي الله عنه في أحد حديثيه بنُزوله بأولئك النفر الإنسيين الذين كانوا يعبدون النفر الجنيين»(٢).

الترجيح

الذي يترجح والعلم عند الله: أن قوله تعالى: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾ هو راجع إلى الذين عبدوا من دون الله، وهو ما جاء به الخبر الصحيح عن عبد الله بن مسعود في سبب نزول هذه الآية، وأنهم الجن كما سبق في القول الأخير، والآية تعم غيرهم من باب أولى ممن عبدوا من دون الله ممن يبتغي إلى ربه الوسيلة من العقلاء، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

---

(١) لعله يقصد: أنه لا يعلم عن أحد من الصحابة بسند صحيح قال بخلاف قول ابن مسعود.

(٢) ينظر: مشكل الآثار (ج٥/ص٣١٤).

ويقال أيضاً: وإن ثبت نزول هذه الآية في حق هؤلاء عبدة الجن، إلا أنها شاملة لغيرهم في حق من عبد الملائكة أو عبد عيسى وأمه وعزيراً وإن لم يكونوا موجودين في عهد الرسول ﷺ، إلا أنهم عبدوا من دون الله، وهم مع ذلك كانوا يبتغون إلى ربهم الوسيلة.

فالملائكة، وعيسى، وعُزَيْر، والأولياء والصالحون كلهم يتقرّبون إلى الله بالطاعة، يعبدون الله، وكل واحد يرجو أن يكون أقرب إلى الله سبحانه وتعالى: ﴿يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ ويتقرّبون إليه بطاعته، ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾، فدلّ على أنهم عباد فقراء إلى الله سبحانه وتعالى، يرجون رحمة الله لأنهم بحاجة إليها، ويخافون عذاب الله أن ينْزل بهم، إذاً هم لا يستطيعون أن يجلبوا لأنفسهم النفع، ولا يستطيعون أن يدفعوا عنها الضرر، فكيف يملكون ذلك لكم يا من تعبدونهم؟.

قال شيخ الإسلام: «وقد اختار الطبري قول من فسرها بالملائكة، أو بالجن.

هذا وإن كان صواباً فهو أبلغ في النهي عن دعاء المسيح و عزير وغيرهما من الأموات من الأنبياء والصالحين؛ فإنه إذا كان الحي الذي يتقرب إلى ربه بالعمل لا يجوز دعاؤه فدعاء الميت الذي لا يتقرب بالعمل أولى أن لا يجوز، وإن كانت الآية تعم هذا وهذا فهي دالة على ذلك، فدلالتها ثابتة على كل تقدير.

والصحيح: أنها تعم هؤلاء و هؤلاء، وذلك أن هؤلاء كانوا في حياتهم يبتغون إلى ربهم الوسيلة، وهو لم يقيد ذلك بزمن النُّزول، بل أطلق»[1].

---

(١) ينظر: الرد على البكري (ج٢/ص٥٣٩).

وقال شيخ الإسلام في الفتاوى في الكلام على قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ ﴾ الآيتين، لما ذكر أن من السلف من ذكر أنهم من الملائكة، ومنهم من ذكر أنهم من الإنس، ومنهم من ذكر أنهم من الجن، قال: « لفظ السلف يذكرون جنس المراد من الآية على التمثيل، كما يقول الترجمان لمن سأله عن الخبز فيريه رغيفاً.

والآية هنا قُصِد بها التعميم لكل ما يدعى من دون الله، فكل من دعا ميتاً أو غائباً من الأنبياء والصالحين، سواء أكان بلفظ الاستغاثة أو غيرها فقد تناولته هذه الآية، كما تتناول من دعا الملائكة والجن»[1].

(١) نظر: مجموع الفتاوى (ج١٥/ص٢٢٦).

المبحث العاشر: مشكل المعنى في سورة مريم

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ۝٢٠﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۝٧١﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى:

﴿ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (٢٠) ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «للمفسرين في هذا المقام حيرة ذكرها الفخر، والطيبي»[(١)].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

وجه تحير الرازي وغيره هو في الجمع بين قوله تعالى على لسان مريم: ﴿ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ﴾، وقولها: ﴿ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴾؛ لأن قولها: ﴿ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ﴾ يدخل تحته ﴿ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴾، والمس يتناول الحلال والحرام، فلماذا أعادتها؟.

ومما يؤكد هذا السؤال أنها في سورة آل عمران قالت: ﴿ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾[آل عمران: ٤٧]؛ فلم تذكر البغاء.

وقد أجاب الرازي[(٢)] عن ذلك بجوابين، لكن الطاهر يرى أن فيهما نظراً، ولا يخرجان من مأزق حيرتهم فيها.

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن أجيب عن دفع الإشكال أود أن أذكر أن المفسرين لم يتحيروا في معنى هذه الآية، وفسروها ووضحوها مع ما يتمشى مع عصمة مريم -عليها السلام-.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٥/ص١٣٩).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (ج١٠/ص٢٨٧).

ولكن أجوبتهم عن الجمع بين المعنيين منها القريب، ومنها البعيد المحتمل.

وأود أن أذكر في مطلع دفع الإشكال عن هذه الآية ما ذكره الرازي من أجوبة يرى الطاهر أنها لا تخرج من مأزق حيرتهم فيها.

قال الرازي: «لقائل أن يقول قولها: ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ يدخل تحته قولها: ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ فلماذا أعادتها؟ ومما يؤكد هذا السؤال أن في سورة آل عمران قالت: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾؛ فلم تذكر البغاء.

والجواب من وجوه: **أحدها:** أنها جعلت المس عبارة عن النكاح الحلال؛ لأنه كناية عنه لقوله: ﴿مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [البقرة:٢٣٧]، والزنا ليس كذلك، إنما يقال: فجر بها، أو ما أشبه ذلك، ولا يليق به رعاية الكنايات.

وثانيها: أن إعادتها لتعظيم حالها كقوله: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة:٢٣٨]، وقوله: ﴿وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة:٩٨]، فكذا ههنا، إن من لم تعرف من النساء بزوج فأغلظ أحوالها إذا أتت بولد أن تكون زانية، فأفرد ذكر البغاء بعد دخوله في الكلام الأول؛ لأنه أعظم ما في بابه»(١).

وجواب الرازي الأول هو اختيار الزمخشري(٢).

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢١/ص١٧٠).

(٢) ينظر: الكشاف (ج٣/ص١١).

ورد على الزمخشري والرازي بما جاء في سورة آل عمران، واقتصارها على ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾؛ لدلالتها على الأمرين.

قال الشنقيطي: ((واقتصارها في آية آل عمران على قولها: ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ يدل على أن مسيس البشر المنفي عنها شامل للمسيس بنكاح، والمسيس بزنى، كما هو الظاهر))[1].

وأيضاً كلمة ﴿بَشَرٌ﴾ نكرة في سياق النفي، فهي عامة في النفي لكل بشر كان حلالاً أو حراماً.

قال الشنقيطي: ((إن لفظة ﴿بَشَرٌ﴾ نكرة في سياق النفي؛ فهي تعم كل بشر؛ فينتفي مسيس كل بشر كائناً من كان)).

وقال الألوسي: ((التنكير للعموم، والمراد عموم النفي لا نفي العموم))[2].

وأما الجواب الثاني للرازي فقد قال به جمهور المفسرين، كالقرطبي[3]، وابن كثير[4]، وأبي حيان[1]، وابن عادل[2]، والشوكاني[3]، والشنقيطي[4].

---

(١) ينظر: أضواء البيان (ج٤/ص٣٠٠).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج٣/ص٤٤). وتوضيح قوله: أنه لا يراد بالنفي أنها تنفي عن نفسها أنه لم ولن تزني أبداً، لا من قبل ولا من بعد، ، لأنه يخشى أن يفهم من النفي أن يكون مسها عن طريق الحلال بشر، لكنها قصدت بذلك عموم نفي المماسّة؛ فهي لم يمسها بشر لا من طريق حلال ولا حرام.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي (ج٤/ص٩٢).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٢/ص٤٤).

قال القرطبي: ((في قولها: ﴿وَلَمۡ أَكُ بَغِيًّا﴾ ذكرت هذا تأكيداً؛ لأن قولها: ﴿وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞ﴾ يشمل الحرام والحلال)).

قال أبو حيان: ((﴿وَلَمۡ أَكُ بَغِيًّا﴾ تخصيص بعد تعميم؛ لأن مسيس البشر يكون بنكاح وبسفاح)).

وهذا القول هو الصحيح والأظهر.

لكن السؤال المحيِّر هو ما الفائدة من ذكر قولها: ﴿وَلَمۡ أَكُ بَغِيًّا﴾ في سورة مريم ولم تُذكر في سورة ال عمران؟

يجاب عن ذلك بأن سياق الآيات واختلاف المقام بين الآيتين يحدد الحكمة من ذلك، والفائدة من تأكيد ذلك بقولها: ﴿وَلَمۡ أَكُ بَغِيًّا﴾.

إن المتأمل في آيات سورة مريم يدرك أن جبريل عليه السلام تمثل لها بصورة بشر(٥).

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٦/ص١٧٠).

(٢) ينظر: تفسير اللباب لابن عادل (ج١١/ص٥٢).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج٤/ص٤٤٨).

(٤) ينظر: أضواء البيان (ج٤/ص٣٠٠).

(٥) جاء في تفسير البغوي (ج٥/ص٢٢٣) عن عكرمة: ((أن مريم كانت تكون في المسجد، فإذا حاضت تحولت إلى بيت خالتها، حتى إذا طهرت عادت إلى المسجد، فبينما هي تغتسل من المحيض قد تجردت؛ إذ عرض لها جبريل في صورة شاب أمرد وضيء الوجه جعد الشعر سوي الخلق)).

وهذه من الروايات الإسرائيلية التي لا تصدق ولا تكذب، أما قوله: ((أنه عندما تجردت من اللباس تعرض لها)) فإنه ينافي كمال عصمة مريم عليها السلام أن يكون جبريل قد اطلع على عورتها عند اغتسالها، لكن جاء في القرآن أنه تمثل لها بصورة بشر سوي، فننتهي حيث انتهى القرآن.

قال تعالى: ﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا مَكَانٗا شَرۡقِيّٗا ﴿١٦﴾ فَٱتَّخَذَتۡ مِن دُونِهِمۡ حِجَابٗا فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرٗا سَوِيّٗا ﴿١٧﴾ قَالَتۡ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيّٗا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمٗا زَكِيّٗا ﴿١٩﴾ قَالَتۡ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞ وَلَمۡ أَكُ بَغِيّٗا ﴾.

فالمقام مقام توضيح وتبرئة، حتى إنها قالت: ﴿ وَلَمۡ أَكُ بَغِيّٗا ﴾، ولم تقل: (ولم أبغِ)، فنفت عن نفسها الوصف بأنها الزانية، ولم تنف فعل الزنا، وذلك أبلغ في عفتها وطهارتها.

قال الألوسي: «في قوله: ﴿ وَلَمۡ أَكُ بَغِيّٗا ﴾ تخصيص بعد التعميم؛ لزيادة الاعتناء بتنْزيه ساحتها عن الفحشاء، ولذا آثرت (كان) في النفي الثاني؛ فإن في ذلك إيذاناً بأن انتفاء الفجور لازم لها»[1].

قال ابن عاشور: «﴿ وَلَمۡ أَكُ بَغِيّٗا ﴾ فهو نفي لأن تكون بغياً من قبل تلك الساعة، فلا ترضى بأن ترمى بالبغاء بعد ذلك، فالكلام كناية عن التنزه عن الوصف بالبغاء بقاعدة الاستصحاب، والمعنى: ما كنت بغيّاً فيما مضى أفأعدّ بغياً فيما يستقبل»[2].

أما في سورة آل عمران فإن المبشرين لها الملائكة، قال تعالى: ﴿ إِذۡ قَالَتِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٖ مِّنۡهُ ٱسۡمُهُ ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ وَجِيهٗا فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ وَمِنَ ٱلۡمُقَرَّبِينَ ﴿٤٥﴾ وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلۡمَهۡدِ وَكَهۡلٗا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٤٦﴾ قَالَتۡ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٞ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞۖ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾ ﴾.

---

(١) ينظر: روح المعاني (ج٨/ص٣٩٧).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٨/ص٤٥٨).

فعلمت أنه وحي من الله، فسألت ربها سؤال استخبار واستعلام عن الكيفية التي يكون بها حمل الغلام المذكور، ولم يمسسها بشر؛ لأنها مع عدم مسيس الرجال لم تتضح لها الكيفية، ولم تستطرد ولم تفصل؛ لأن ذلك ليس مقامه.

ويحتمل أن يكون استفهامها استفهام تعجب من كمال قدرة الله تعالى، كما ذكر ذلك الشنقيطي(١).

قال الطبري: ((يعني بذلك جل ثناؤه: قالت مريم لما قالت لها الملائكة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ قالت: ﴿رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾، من أيِّ وجه يكون لي ولد؟ أمِن قبل زوج أتزوجه وبعل أنكحه؟، أمْ تبتدئ فيَّ خلقه من غير بعل ولا فحل، ومن غير أن يمسَّني بشر؟ فقال الله لها: ﴿كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾))(٢).

قال الألوسي: ((اقتصرت على نفي النكاح لعدم التهمة، ولعلمها أنهم ملائكة ينادون لا يتخيلون فيها التهمة، بخلاف آية مريم؛ فإن جبريل عليه السلام كان قد أتاها في صورة شاب أمرد، ولهذا تعوذت منه، ولم يكن قد سكن روعها بالكلية))(٣).

وقد يقال في دفع الإشكال: إن سورة مريم متقدمة في النُّزول على سورة آل عمران، فاكتفي بالتفصيل عن ذكر ذلك؛ لأنه سبق ذكره.

قال الألوسي: ((ما في آل عمران من الاكتفاء وترك الاكتفاء في هذه –يقصد سورة مريم–؛ لأنه تقدم نزولها، فهي محل التفصيل، بخلاف تلك لسبق العلم))(٤).

---

(١) ينظر: أضواء البيان (ج٤/ص٣٠٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٦/ص٤٢٠).

(٣) ينظر: تفسير الألوسي (ج٣/ص٤٤).

(٤) ينظر: روح المعاني (ح٨/ص٣٩٧).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «هذه الآية مثار إشكال ومحطّ قيل وقال؛ واتفق جميع المفسرين على أن المتّقين لا تنالهم نار جهنّم»[1].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

اختلف العلماء اختلافاً شديداً في محمل معنى الورود، هل هو بمعنى الدخول؟ وإذا كان بهذا المعنى، هل هو عام في جميع الناس بمن فيهم المسلمون، وأنهم يردون جهنم؟ أو يحمل المعنى على الخصوصية؟ أو أن الورود من المعاني المشتركة التي تأتي على عدة أوجه؟؛ لكن بعض التأويلات يرد عليها إشكالات من حيث حمل الآية عليها؛ لمصادمتها بعض النصوص.

لأجل ذلك قال الطاهر: «هذه الآية مثار إشكال ومحطّ قيل وقال؛ واتفق جميع المفسرين على أن المتّقين لا تنالهم نار جهنّم، واختلفوا في محمل الآية، فمنهم من جعل ضمير ﴿مِّنكُمْ﴾ لجميع المخاطبين بالقرآن، ورووه عن بعض السلف، فصدمَهم فساد المعنى، ومنافاة حكمة الله، والأدلّة الدالة على سلامة المؤمنين يومئذ من لقاء أدنى عذاب، فسلكوا مسالك من التّأويل».

ثالثاً: دفع الإشكال

إذا كان الخطاب في هذه الآية خاصاً بالكفار فلا إشكال في الآية؛ لأنهم سيردون النار ويدخلونها.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٦/ص١٥١).

لكن الإشكال: هل الخطاب في الآية عام لكل الناس مؤمنهم وكافرهم؟.

يقول الطاهر: «فمنهم من تأوّل الورود بالمرور المجرد، دون أن يمس المؤمنين أذى، وهذا بُعد عن الاستعمال.

ومنهم من تأوّل ورود جهنّم بمرور الصراط، وهو جسر على جهنّم، فساقوا الأخبار المروية في مرور الناس على الصراط متفاوتين في سُرعة الاجتياز، وهذا أقل بُعداً من الذي قبله».

واختار الطاهر أن الخطاب في قوله: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ ليس لجميع النّاس مؤمنهم وكافِرِهم على معنى ابتداء كلام؛ بحيث يقتضي أن المؤمنين يردون النّار مع الكافرين ثم يُنْجوَن من عذابها، لأنّ هذا معنى ثقيل ينبو عنه السياق؛ إذ لا مناسبة بينه وبين سياق الآيات السابقة، ولأنّ فضل الله على المؤمنين بالجنّة وتشريفهم بالمنازل الرفيعة ينافي أن يسوقهم مع المشركين مَساقاً واحداً[(١)].

أقول في دفع الإشكال: إن اختيار الطاهر أن الخطاب في هذه الآية ليس عاماً لجميع الناس بل هو خاص بالكفار قول مردود، ومخالف لما عليه الأكثر، كما حكى ذلك عنهم القرطبي[(٢)]، وابن عطية[(٣)].

وقال الألوسي: «ذهب إلى ذلك جمع كثير من سلف المفسرين وأهل السنة»[(٤)].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٦/ص١٥١).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١١/ص١٣٨).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٣٤).

(٤) ينظر: تفسير الألوسي (ج١٢/ص٤١).

ويدل على ذلك ما جاء عن عبد الله بن مسعود أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يرد الناس النار، ثم يصدرون منها بأعمالهم، فأولهم كلمح البرق، ثم كالريح، ثم كحُضر الفرس(١)، ثم كالراكب في رحله، ثم كشد الرجل، ثم كمشيه»(٢).

فاتفق عامة المفسرين بأن الخطاب عام لكل أحد، ولا بد من ورود جميع الناس النار مسلمهم وكافرهم؛ لكن اختلفوا في كيفية ورود المؤمنين لها، وحاصل أقوالهم راجعة إلى أربعة أقوال.

القول الأول: أن الورود بمعنى الدخول.

أخرج ذلك الطبري عن ابن عباس، وابن مسعود، وابن جريج(٣).

وذلك أن ورود النار جاء في القرآن في آيات متعددة، والمراد في كل واحدة منها الدخول.

فاستدل بذلك ابن عباس رضي الله عنه على أن الورود في الآية التي فيها النِّزاع هو الدخول؛ لدلالة الآيات الأخرى على ذلك، كقوله تعالى: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْوِرْدُ ٱلْمَوْرُودُ﴾ [هود:٩٨]،

---

(١) الحُضْر بالضم: العَدْوُ. وأحْضَر يُحْضِر فهو مُحْضِرٌ إذا عَدَا. ينظر: النهاية في غريب الأثر (ج١/ص٩٨٨).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه (ج٥/ص٣١٧، ح ٣١٥٩) والحاكم في المستدرك (ج٢/ص٤٤٢، ح٣٤٧٩) من طريق إسرائيل، عن السدي، قال : سألت مرة الهمذاني عن قول الله عز و جل {وإن منكم إلا واردها} فحدثني أن عبد الله بن مسعود فذكره. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه وقد رواه شعبة ، عن إسماعيل السدي». وقال الشيخ الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج٧/ص١٦٠): «صحيح موقوف، وهو في حكم المرفوع».

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج١٨/ص٢٢٩).

قال: فهذا ورود دخول، وكقوله: ﴿لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَاۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [الأنبياء:٩٩]، فهو ورود دخول أيضاً، وكقوله: ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم:٨٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ﴾ [الأنبياء:٩٨]، وبهذا استدل ابن عباس على نافع بن الأزرق[١] في أن الورود الدخول[٢].

قال الشنقيطي: «إن جميع ما في القرآن من ورود النار معناه دخولها غير محل النِّزاع، فدل ذلك على أن محل النِّزاع كذلك، وخير ما يفسر به القرآن القرآن»[٣].

أما من السنة: فقد جاء عن أبي سمية[٤] قال: اختلفنا في الورود، فقال بعضنا: لا يدخلها مؤمن. وقال بعضهم: يدخلونها جميعاً، ثم ينجي الله الذين اتقوا. فلقيت جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما-، فذكرت له ذلك، فقال وأهوى بأصبعيه إلى أذنيه: صُمَّتا إن لم أكن سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها: فتكون على المؤمنين برداً وسلاماً كما كانت على إبراهيم، حتى إن للنار ضجيجاً من بردهم،

---

(١) هو نافع بن الأزرق بن قيس، أبو راشد الحنفي، البكري الوائلي، الحروري، رأس الأزارقة (ت٦٥هـ). ينظر: تاريخ الطبري (ج٥/ص٥٦٥) .

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (ج١٨/ص٢٣٠)، وعبد الرزاق في تفسيره (ج٤/ص٢٥١).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج٤/ص٤٣٧).

(٤) أبو سمية ذكره ابن حبان في الثقات، يروي عن جابر بن عبد الله، روى عنه كثير بن زياد. ينظر: الثقات لابن حبان (ج٥/ص٥٦٩)، وتهذيب التهذيب (ج١٢/ص١٠٨).

ثم ينجي الله الذين اتقوا ويذر الظالمين فِيها جثياً»[١].

وأجاب من قال: بأن الورود في الآية الدخول عن قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ﴾ [الأنبياء:١٠١]، بأنهم مبعدون عن عذابها وألمها، فلا ينافي ذلك ورودهم إياها من غير شعورهم بألم ولا حر منها[٢].

القول الثاني: أن المراد بالورود: المرور على الصراط، جاء عن ابن مسعود، وقتادة، وغيرهم[٣].

ويؤيد ذلك الحديث الصحيح، الذي رواه الإمام مسلم عن أم مُبَشِّرٍ أنها سمعت النبي ﷺ يقول عند حفصة: «والذي نفسي بيده،

---

(١) أخرجه أحمد (ج٣/ص٣٢٨، ح١٤٥٢٠)، والحاكم في المستدرك (ج٤/ص٥٨٧، ح ٨٧٤٤)، والبيهقى فى شعب الإيمان (ج١/ص٣٣٦، ح٣٧٠) من طريق سليمان بن حرب، عن غالب بن سليمان أبي صالح، عن كثير بن زياد البرساني، عن أبي سمية، عن جابر به. وقال: «إسناده حسن». وقال الذهبي: صحيح. وقال الهيثمى في مجمع الزوائد (ج٧/ص١٥٠): «رجاله ثقات». قال الشنقيطي بعد ما تكلم عن رواة الحديث في أضواء البيان (ج٤/ص٤٣٩): «الظاهر أن الإسناد المذكور لا يقل عن درجة الحسن، وأبو سمية قد ذكره ابن حبان في الثقات، قاله ابن حجر في تهذيب التهذيب. وبتوثيق أبي سمية المذكور تتضح صحة الحديث؛ لأن غيره من رجال هذا الإسناد ثقات معروفون، مع أن حديث جابر المذكور يعتضد بظاهر القرآن وبالآيات الأخرى التي استدل بها ابن عباس رضي الله عنه، وآثار جاءت عن علماء السلف رحمهم الله، كما ذكره ابن كثير عن خالد بن معدان، وعبد الله بن رواحة رضي الله عنه».

(٢) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ص٥٦).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج١٨/ص٢٣٢).

لا يلج النار أحد بايع تحت الشجرة»، قالت حفصة: فقلت: يا رسول الله، أليس الله يقول: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾؟ فقال: «ألم تسمعيه قال: ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾»[١].

أشار ﷺ إلى أن ورود النار لا يستلزم دخولها، بل تستلزم انعقاد سببه، ولو لم يحصل الهلاك.

قال ابن القيم: «قد بين في الحديث الصحيح الذي رواه جابر وغيره أن الورود هو المرور على الصراط، ومعلوم أنه إذا كان قد أخبرهم أن جميع الخلق يعبرون الصراط ويردون النار بهذا الاعتبار لم يكن قوله لهم: فلان لا يدخل النار منافياً لهذا العبور، ولهذا قال لها: ألم تسمعيه قال: ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ ﴾، فأخبرها أن هذا الورود لا ينافي عدم الدخول الذي أخبرت به، فالذين نجاهم الله بعد الورود -الذي هو العبور- لم يدخلوا النار»[٢].

وجاء عن عبد الله بن مسعود في قوله: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ قال: «الصراط على جهنم مثل حدّ السيف، فتمرّ الطبقة الأولى كالبرق، والثانية كالريح، والثالثة كأجود الخيل، والرابعة كأجود البهائم، ثم يمرّون والملائكة يقولون: اللهمّ سلم سلم»[٣].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج٧/ص١٦٩، ح٦٥٦٠).

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل (ج٣/ص٣١١).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك (ج٢/ص ٤٠٧، ح٣٤٢٣) من طريق عمرو بن طلحة القناد، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن أبي الأحوص، عنه به. وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه». وقال الذهبي في التلخيص: «على شرط البخاري ومسلم». وقال ابن كثير في تفسيره: «ولهذا شواهد في الصحيحين وغيرهما». وقال ابن حجر في الفتح (ج٣/ص١٢٤): «هذا الحديث هو أصح ما ورد في ذلك».

القول الثالث: ورودها هو القرب منها.

وقالوا: إن الورود لا يستلزم الدخول، ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ ﴾ فإن المراد ورود مقاربة وإشراف عليه.

والعرب تقول: وردت القافلة البلد وإن لم تدخله، ولكن قربت منه[1].

القول الرابع: أن حظ المؤمنين من ذلك الورود هو حر الحمى والمرض في دار الدنيا.

جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما: عن النبي ﷺ قال: «الحمى من فيح جهنم؛ فأطفئوها بالماء»[2].

قال مجاهد: ((الحمى حظ كل مؤمن من النار))، ثم قرأ: ﴿ وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾[3].

ورد هذا القول الألوسي[4] والشنقيطي.

قال الشنقيطي: ((وأجابوا عن الاستدلال بحديث: «الحمى من فيح جهنم» بالقول بموجبه، قالوا: الحديث حق صحيح، ولكنه لا دليل فيه لمحل النِّزاع؛ لأن السياق صريح في أن الكلام في النار في الآخرة، وليس في حرارة منها في الدنيا، لأن أول الكلام قوله تعالى: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَحۡشُرَنَّهُمۡ وَٱلشَّيَٰطِينَ ثُمَّ لَنُحۡضِرَنَّهُمۡ حَوۡلَ جَهَنَّمَ جِثِيّٗا ﴾ إلى أن قال: ﴿ وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾، فدل على أن كل ذلك في الآخرة لا في الدنيا كما ترى.

---

(١) ينظر: أضواء البيان (ج٤/ص٤٣٧).

(٢) أخرجه البخاري (ج٥/ص٢١٦٢، ح٥٣٩١).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج١٨/ص٢٣٣).

(٤) ينظر: تفسير الألوسي (ج١٢/ص٤٢).

الترجيح:

ورود النار جاء في القرآن على عدة معانٍ، ويمكن حملها في هذا الموضع على جميع ما سبق من الأقوال، ما عدا القول الأخير لما سبق.

جاء عن أبي هريرة، أن النبيّ ﷺ قال: «مَنْ مَاتَ لَهُ ثَلاثَةٌ لَمْ تَمَسَّهُ النَّارُ إلا تَحِلَّةِ القَسَمِ»، قال البخاري ((يعني: الورود))[(١)].

فيكون ورود الأنبياء والرسل وأهل الإيمان الخُلَّص هو المرور على الصراط، ويحمل عليه كل ما جاء في ذلك المعنى، وفي نفس الوقت المرور على الصراط يستلزم القرب من النار.

فلقد فهمت أم المؤمنين حفصة -رضي الله عنها في الحديث السابق- أن الورود لجميع الناس، وأنه بمعنى الدخول؛ فأزال رسول الله ﷺ إشكالها بتمام الآية: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ﴾.

فرسول الله ﷺ أقرّها على فهمها ابتداءً، ثم وضَّح لها أن الدخول المنفي غير الورود المثبت، وأن الأول خاص بالصالحين المتقين، والمراد به نفي العذاب، فهم يمرون منها إلى الجنة دون أن يمسهم سوء وعذاب، وباقي الناس على خلاف ذلك.

ثم يجب أن نعلم أن الصراط الذي على جسر جنهم من الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها، وقد جاء وصفه صريحاً في السنة المطهرة، فيجب أن نؤمن به كما جاء في الشرع من غير تأويل، مخالفين بذلك أهل البدع، كالمعتزلة الذين نفوه بالكلية، أو نفوا بعض أوصافه مما جاءت به السنة محتجين بأن ذلك تعذيباً للمؤمنين[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري (ج٢/٧٣، ح١٢٥١).

(٢) ينظر: لوامع الأنوار للسفاريني (ج٢/ص١٩٢)، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص٧٣٧).

أما ورود عصاة الموحدين: فمنهم من يمر على الصراط ويقترب من النار ثم يتجاوز الله عنهم ويدخلهم جنته، ومنهم من يدخل النار فتمحصهم من ذنوبهم ثم يتجاوز الله عنهم بعد ذلك ويدخلهم جنته.

أما ورود أهل الكفر فهو الدخول فيها، وهم لا يخرجون منها أبداً[١].

وهذا جمع للأقوال في المسألة، مع عدم تصادم النصوص، كما ذكر ذلك الطاهر، ووفقنا بين الأدلة الصحيحة والآثار الواردة.

وقد نسب ابن جرير هذا القول إلى ابن زيد، في قوله: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ قال: ((ورود المسلمين: المرور على الجسر بين ظهريها، وورود المشركين أن يدخلوها))[٢].

ومما يدل على هذا القول: ما جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة أن أناساً قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: «هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟». قالوا: لا يا رسول الله، قال: «هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟». قالوا: لا يا رسول الله قال: «فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك، يجمع الله الناس فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك،

---

(١) وقد اختلف العلماء هل الكفار الخلص غير المنافقين يمرون على الصراط؟، فأشار ابن حجر في الفتح (ج١١/ص٤٥٢)، وابن رجب في التخويف من النار (ص١٧١) إلى أن بعض الكفار لا يمرون عليه، بل يقذفون في النار قبل وضع الصراط. وهذا هو ظاهر حديث أبي هريرة الذي سيأتي معنا في الترجيح.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٨/ص٢٣٣).

هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه. فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا. فيتبعونه، ويضرب جسر جهنم، قال رسول الله ﷺ: فأكون أول من يجيز، ودعاء الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم، وبه كلاليب مثل شوك السعدان، أما رأيتم شوك السعدان؟». قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «فإنها مثل شوك السعدان، غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم، منهم الموبق بعمله، ومنهم المخردل ثم ينجو، حتى إذا فرغ الله من القضاء بين عباده، وأراد أن يخرج من النار من أراد أن يخرج، ممن كان يشهد أن لا إله إلا الله، أمر الملائكة أن يخرجوهم، فيعرفونهم بعلامة آثار السجود، وحرم الله على النار أن تأكل من ابن آدم أثر السجود، فيخرجونهم قد امتحشوا، فيصب عليهم ماء يقال له ماء الحياة، فينبتون نبات الحبة في حميل السيل، ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار فيقول: يا رب قد قشبني ريحها، وأحرقني ذكاؤها، فاصرف وجهي عن النار، فلا يزال يدعو الله، فيقول: لعلك إن أعطيتك أن تسألني غيره؟ فيقول: لا وعزتك، لا أسألك غيره. فيصرف وجهه عن النار، ثم يقول بعد ذلك: يا رب، قربني إلى باب الجنة، فيقول: أليس قد زعمت أن لا تسألني غيره!! ويلك ابن آدم ما أغدرك. فلا يزال يدعو فيقول: لعلي إن أعطيتك ذلك تسألني غيره. فيقول: لا وعزتك، لا أسألك غيره، فيعطي الله من عهود ومواثيق أن لا يسأله غيره، فيقربه إلى باب الجنة، فإذا رأى ما فيها سكت ما شاء الله أن يسكت، ثم يقول: رب أدخلني الجنة. ثم يقول: أوليس قد زعمت أن لا تسألني غيره!! ويلك يا ابن آدم ما أغدرك. فيقول: يا رب، لا تجعلني أشقى خلقك. فلا يزال يدعو حتى يضحك، فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها، فإذا دخل فيها قيل:

تمن من كذا. فيتمنى، ثم يقال له: تمن من كذا. فيتمنى، حتى تنقطع به الأماني، فيقول له: هذا لك ومثله معه». قال أبو هريرة: وذلك الرجل آخر أهل الجنة دخولاً(١).

قال الطبري: ((وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: يردها الجميع ثم يصدر عنها المؤمنون، فينجيهم الله، ويهوي فيها الكفار، وورودهم هو ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ من مرورهم على الصراط المنصوب على متن جهنم، فناجٍ مسلم ومكدس فيها))(٢).

قال الشوكاني: ((ولا يخفى أن القول بأن الورود هو المرور على الصراط أو الورود على جهنم وهي خامدة، فيه جمع بين الأدلة من الكتاب والسنة، فينبغي حمل هذه الآية على ذلك؛ لأنه قد حصل الجمع بحمل الورود على دخول النار، مع كون الداخل من المؤمنين مبعداً من عذابها، أو بحمله على المضي فوق الجسر المنصوب عليها وهو الصراط، ﴿كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ أي: كان ورودهم المذكور أمراً محتوماً، قد قضى سبحانه أنه لا بد من وقوعه لا محالة))(٣).

وقال الشنقيطي: ((إن جماعة رووا عن ابن مسعود: أن ورود النار المذكور في الآية هو المرور عليها؛ لأن الناس تمر على الصراط،

---

(١) أخرجه البخاري (ج١/١٦٠، ح٨٠٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٨/ص٢٣٥).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج٣/ص٤٩٢).

وهو جسر منصوب على متن جهنم، وأن الحسن وقتادة روي عنهما نحو ذلك أيضاً، وروي عن ابن مسعود أيضاً مرفوعاً: أنهم يردونها جميعاً ويصدون عنها بحسب أعمالهم، وعنه أيضاً تفسير الورود بالوقوف عليها. والعلم عند الله تعالى»[١].

فتعدد الروايات عن ابن مسعود ﵁ يدل على هذا القول؛ فيكون الورود في الآية على تنوع الواردين.

(١) ينظر: أضواء البيان (ج٤/ص٤٤٠).

المبحث الحادي عشر: مشكل المعنى في سورة طه

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ ﴿٥٦﴾ ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «ظاهر صنيع المفسرين أنهم جعلوا جملة ﴿ وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا ﴾ عطفاً على جملة ﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ﴾ [طه:٤٩]، وجملة ﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا ﴾ بياناً لجملة ﴿ فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ ﴾، فيستلزم ذلك أن يكون عزم فرعون على إحضار السحرة متأخّراً عن إراءة الآيات كلها؛ فوقعوا في إشكال صحة التعميم في قوله تعالى: ﴿ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا ﴾»(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

حمل أغلب المفسرين قوله تعالى: ﴿ءَايَٰتِنَا ﴾ على الآيات المعهودة التي أرسلها الله إلى بني إسرائيل، وهي التسع المذكورة في القرآن، ولكن موقع هذه الآية متقدم على إرسال بقية الآيات؛ فكيف يكون الله قد أرى فرعون الآيات كلها قبل اعتراف السحرة بأنهم غلبوا؟ مع أن كثيراً من الآيات إنما ظهرت بعد زمن طويل، مثل: سني القحط، والدم، وانفلاق البحر.

ثالثاً: دفع الإشكال

بين الله أنه أرى فرعون الآيات كلها، ثم إنه لم يقبلها فكذب وأبى، واختلفوا في المراد بالآيات على أقوال:

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٦/ص٢٤٣).

القول الأول: أنها المعجزات التي أجراها الله على يد نبيه موسى ﵇، وهي التسع المذكورة في قوله: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ﴾ [الإسراء:١٠١] الآية، وقوله تعالى: ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِى جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ ۖ فِى تِسْعِ ءَايَٰتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِۦٓ﴾ [النمل:١٢].

ويؤيد ذلك أن الإضافة في قوله: ﴿ءَايَٰتِنَا﴾ مضمنة معنى العهد كالألف واللام، فهي قائمة مقام التعريف العهدي.

والرؤيا هنا بصرية، أي: أبْصَرْنَاه الآيات المعروفة، كالعصا واليد ونحوهما.

قال الزمخشري وغيره: «أن يحذى بهذا التعريف الإضافي حذو التعريف باللام لو قيل: "الآيات" كلها، أعني أنها كانت لا تعطي إلا تعريف العهد، والإشارة إلى الآيات المعلومة التي هي الآيات التسع المختصة بموسى ﵇: العصا، واليد، وفلق البحر، والحجر، والجراد، والقمل، والضفادع، والدم، ونتق الجبل»(١).

ورجح هذا القول الشوكاني(٢)، والشنقيطي(٣).

القول الثاني: هي الآيات الكونية الدالة على توحيد الخالق كقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه:٥٠]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا﴾ [طه:٥٣] إلى آخره، وما ذكره في سورة الشعراء: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾ [الشعراء:٢٣-٢٤]، وغير ذلك من الآيات.

---

(١) ينظر: الكشاف (ج٣/ص٧١).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج٣/ص٥٢٩).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج٤/ص١٠٠).

فتصبح الرؤيا هنا قلبية، فالمعنى: أعْلَمْنَاهُ، وأيَّد هذا القول أن سياق الآيات جاء متقدماً عن بقية الآيات التسع التي حدثت بعد قصة فرعون مع السحرة وتوبتهم، إلا العصا واليد فقط(١).

قال أبو حيان: «وقيل: ﴿أَرَيْنَٰهُ﴾ هنا من رؤية القلب لا من رؤية العين؛ لأنه ما كان أراه في ذلك الوقت إلا العصا واليد البيضاء، أي: ولقد أعلمناه»(٢).

وقيل: إن موسى قد أراه آياته، وعدّد عليه ما أوتيه غيره من الأنبياء من آياتهم ومعجزاتهم، وهو نبيّ صادق، لا فرق بين ما يخبر عنه وبين ما يشاهد به، فكذبها جميعاً ﴿وَأَبَىٰ﴾ أن يقبل شيئاً منها(٣).

ورد أبو حيان هذا القول وقال: «فيه بعد؛ لأن الإخبار بالشيء لا يسمى رؤية إلا بمجاز بعيد»(٤).

الترجيح

إن المراد بالآيات هنا: المعجزات التي أجراها الله لنبيه موسى، وذلك لدلالة تركيب الآية، وهو قوله: ﴿ءَايَٰتِنَا﴾، وكما سبق أن الإضافة تفيد العهد، وهو العهد الذكري.

وهذه الآيات مذكورة في سياق السورة قال تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ قَالَ هِىَ عَصَاىَ﴾ إلى قوله: ﴿لِنُرِيَكَ مِنْ ءَايَٰتِنَا ٱلْكُبْرَى ﴿٢٣﴾ ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٢٤﴾﴾.

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١١/ص٢١١)، وتفسير البحر المحيط (ج٦/ص٢٣٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٣/ص٢٨١).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٦/ص٢٣٥).

(٣) قاله الزمخشري في الكشاف (ج٣/ص٧١).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٦/ص٢٣٥).

فسمى هذه المعجزات: ﴿ءَايَٰتِنَا ٱلۡكُبۡرَى﴾، ومعناه: واضمم يدك يا موسى إلى جناحك، تخرج بيضاء من غير سوء، كي نريك من أدلتنا الكبرى على عظيم سلطاننا وقُدرتنا. وكان بعض أهل البصرة يقول: إنما قيل ﴿ٱلۡكُبۡرَى﴾ لأنه أريد بها التقديم، كأن معناها عنده: لنريك الكبرى من آياتنا. ودليله: قول ابن عباس: «يد موسى أكبر آياته»(١).

ثم قال بعد ذلك في نفس السورة: ﴿فَأۡتِيَاهُ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرۡسِلۡ مَعَنَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبۡهُمۡۖ قَدۡ جِئۡنَٰكَ بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكَۖ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلۡهُدَىٰٓ﴾.

فلما ذكر سبحانه أنه أرسل مع موسى إلى فرعون هذه الآيات أخبر سبحانه بحال فرعون مع الآيات فقال: ﴿وَلَقَدۡ أَرَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ﴾.

وكما أن نبينا محمداً ﷺ معجزته الخالدة التي جاء بها إلى قومه هي القرآن العظيم، فكذلك موسى عليه السلام جاء بالآيات الكبرى معجزة وبرهاناً بين يده حتى يصدقه قومه بأنه رسول من رب العالمين.

قال النبي ﷺ: «ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي، فأرجو أني أكثرهم تابعاً يوم القيامة»(٢).

وأما الآيات الكونية فهي دالة على وجود الخالق سبحانه وتعالى.

لكن يبقى الإشكال في عموم قوله: ﴿كُلَّهَا﴾، هل هو على ظاهره أو لا؟ ويمكن دفع هذا الإشكال بعدة أجوبة، منها:

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج١٨/ص٢٩٨)، والجامع لأحكام القرآن (ج١١/ص١٩١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٦/ص١٨٢، ح٤٩٨١).

أولاً: أن (كل) في هذه الآية ليست على بابها، فهي قد تفيد الخصوص، مثل قوله تعالى عن ملك بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النمل:٢٣] وهي لم تؤت ملك سليمان، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَتَحۡنَا عَلَيۡهِمۡ أَبۡوَٰبَ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الأنعام:٤٤] ولم يفتح لهم باب التوبة.

قال الرازي: «فلفظ (الكل) وإن كان للعموم لكن قد يستعمل في الخصوص عند القرينة، كما يقال: دخلت السوق فاشتريت كل شيء»[١].

ثانياً: يقال: تكذيب بعض المعجزات يقتضي تكذيب الكل؛ فحكى الله تعالى ذلك على الوجه الذي يلزم.

ثالثاً: إنما يراد بالآيات: العصا واليد، سوى بقية الآيات، وجاء بصيغة الجمع مع كونها اثنتين وهو أسلوب من أساليب العرب، كقوله تعالى: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوۡمِكُمَا بِمِصۡرَ بُيُوتٗا وَٱجۡعَلُواْ بُيُوتَكُمۡ قِبۡلَةٗ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس:٨٧]، فعدل عن المثنى -وهو ﴿تَبَوَّءَا﴾- إلى الجمع بقوله: ﴿وَٱجۡعَلُواْ﴾.

رابعاً: أن كل واحدة من المعجزتين فيها آيات متعددة، ظهرت في هاتين المعجزتين.

قال الألوسي: «وصيغة الجمع في ﴿ءَايَٰتِنَا﴾ مع كونهما اثنتين إما لأن إطلاق الجمع على الاثنين شائع على ما قيل، أو باعتبار ما في تضاعيفهما من بدائع الأمور التي كل منها آية بينة لقوم يعقلون، وقد ظهر عند فرعون أمور أخر كل منها داهية دهياء، فإنه روي أنه عليه السلام لما ألقاها

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٢/ص٦٢).

انقلبت ثعباناً أشعر فاغراً فاه بين لحييه ثمانون ذراعاً وضع لحيه الأسفل على الأرض والأعلى على سور القصر، ونزع يده من جيبه فإذا هي بيضاء للناظرين بياضاً نورانياً خارجاً عن حدود العادات». ثم قال: «ففي تضاعيف كل من الآيتين آيات جمة، لكنها لما كانت غير مذكورة صريحاً أكدت بقوله تعالى: ﴿كُلَّهَا﴾، كأنه قيل: أريناه آياتنا بجميع مستتبعاتها وتفاصيلها قصداً إلى بيان أنه لم يبق في ذلك عذر ما، والإضافة على ما قرر للعهد»(١).

خامساً: أن العطف في هذه الآية ليس على الترتيب.

قال الطاهر: «فيستلزم ذلك أن يكون عزم فرعون على إحضار السحرة متأخّراً عن إراءة الآيات كلها، فوقعوا في إشكال صحة التعميم في قوله تعالى: ﴿ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا﴾، وكيف يكون ذلك قبل اعتراف السحرة بأنهم غلبوا؟! مع أن كثيراً من الآيات إنما ظهر بعد زمن طويل، مثل: سني القحط، والدم، وانفلاق البحر، وهذا الحمل لا داعي إليه؛ لأنّ العطف بالواو لا يقتضي ترتيباً»(٢).

وهذه الأجوبة كلها محتملة وتتمشى مع القول المختار؛ لأنه هو الذي يدل عليه السياق، ولا داعي إلى الاحتمالات المذكورة.

---

(١) ينظر: تفسير الألوسي (ج١٢/ص١٩١).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٩/ص٥٨).

المبحث الثاني عشر: مشكل المعنى في سورة الحج

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ ﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «للمفسرين في تقرير هذه الآية تكلفات تنبيء عن حَيرة في تلئيم معانيها»(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

لا يخفى أن هناك مناسبة في فواصل الآي للآية التي ختمت بها، ومن أهم هذه الفواصل مناسبة أسماء الله الحسنى للآية التي ختمت بها.

وفواصل الآي: هى كلمة آخر الآية، كقافية الشعر، وقرينة السجع(٢).

وفواصل الآي الكريمة إمّا أنْ تُختَم بأسماء الله الحسنى، أو تُختَم بغير ذلك، والحديث هنا عن الأول.

فلابد من إدراك ارتباط الفاصلة بما قبلها في الآية القرآنية، فكم من معنى أشكل على المفسرين كانت الفاصلة فيه مرشدةً إلى المعنى، وهنا لا بد من التدبر في فواصل الآيات التي يشكل فهمها.

تحدث الله في الآية عن العقاب وعن الجزاء بالمثل ثم ختم الآية بالعفو والمغفرة، ولم يختمها بالعزة والحكمة، فيفهم من ذلك أن فواصل القرآن ليست في درجة واحدة من الظهور، فبعضها ترشد الآية إلى ما ينبغي أن تكون عليه الفاصلة فتكون كذلك، وبعضها يشكل على النفوس ختم مواقع الآيات بهذه الفاصلة، كما في هذه الآية.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٧/ص٣١٤).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج١/ص٥٣).

فينبغي للمفسِّر أنْ يتأمّلَ آخر الآية ومناسبتها لمضمونها.

وختْمُ الأحكام بما يُناسبها من أسماء الله يعد من بلاغة القرآن، فخَتْمُ الآيةِ بأحد أسماء الله الحسْنى مُشْعِرٌ بعلاقة بين هذا الاسم وبين مضمون الآية ينبغي للمفسِّر إظهارُه وبيانُ وجْهِه.

وفي السنن من حديث أبي بن كعب قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «يَا أُبَيُّ، إِنِّ أُقْرِئْتُ الْقُرْآنَ، فَقِيلَ لِي: عَلَى حَرْفٍ أَوْ حَرْفَيْنِ. فَقَالَ الْمَلَكُ الَّذِى مَعِي: قُلْ عَلَى حَرْفَيْنِ. قُلْتُ: عَلَى حَرْفَيْنِ. فَقِيلَ لِي: عَلَى حَرْفَيْنِ أَوْ ثَلاَثَةٍ. فَقَالَ الْمَلَكُ الَّذِى مَعِي: قُلْ عَلَى ثَلاَثَةٍ. قُلْتُ: عَلَى ثَلاَثَةٍ. حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرُفٍ، ثُمَّ قَالَ: لَيْسَ مِنْهَا إِلاَّ شَافٍ كَافٍ، إِنْ قُلْتَ: {سَمِيعًا عَلِيمًا} {عَزِيزًا حَكِيمًا}، مَا لَمْ تَخْتِمْ آيَةَ عَذَابٍ بِرَحْمَةٍ، أَوْ آيَةَ رَحْمَةٍ بِعَذَابٍ»(١).

قال ابن القيم: «ولهذا إذا ختمت آية الرحمة باسم عذاب، أو بالعكس، ظهر تنافر الكلام وعدم انتظامه.

ولو كانت أسماء الله أعلاماً محضة لا معنى لها لم يكن فرق بين ختم الآية بهذا أو بهذا.

وأيضاً: فإنه سبحانه يعلل أحكامه وأفعاله بأسمائه، ولو لم يكن لها معنى لما كان التعليل صحيحاً، كقوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾ [نوح: ١٠]»(٢).

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه (ج١/ص٢٣٢، ح١٤٧٩) من طريق قتادة، عن يحيى بن يعمر، عن سليمان بن صرد الخزاعى، عن أبى بن كعب به. قال الألباني في السلسلة الصحيحة (ج٢/ص٣٤٢): «وهذا إسناد صحيح».

(٢) ينظر: جلاء الأفهام (ج١/ص١٧٣).

قال الزركشيُّ: «اعلم: أن من المواضع التي يُتأكَّدُ فيها إيقاع المناسبة: مَقاطِع الكلام وأواخره، وإيقاعُ الشيءِ فيها بما يُشاكِلُه؛ فلا بدَّ أن تكون مناسبة للمعنى المذكور أولاً، وإلا خرجَ بعض الكلام عن بعض، وفواصلُ القرآن العظيم لا تَخْرُج عنْ ذلك، لكن منْهُ ما يظْهر، ومنْهُ ما يُسْتخْرج بالتَّأَمُّلِ لِلَّبِيب»[١].

ثم إن المفسرين عندما طلبوا وجه مناسبة تذييل هذين الاسمين الجليلين (العفو) و(الغفور) في ختام هذه الآية ذكروا أوجهاً ومعاني لا تناسب مقتضى معنى الآية؛ لأن الله يقول: ﴿ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِىَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴿٦٠﴾﴾، فالآية تدل على طلب الانتقام من العدو المعتدي الظالم، فما مناسبة ذكر العفو والمغفرة في هذا الموطن؟.

فذكر المفسرون أقوالاً وتقريرات في مناسبة الفاصلة للآية، فهي إما أقوال متكلفة لا تطابق معنى الآية، أو لا يدل عليها النظم القرآني؛ فلأجل ذلك قال الطاهر مستشكلاً: «وللمفسرين في تقرير هذه الآية تكلفات تنبىء عن حَيرة في تلئيم معانيها».

ثالثاً: دفع الإشكال

يترتب في دفع الإشكال عن الآية أمران أساسيان:

الأول: في المعنى الصحيح للآية.

والثاني: مناسبة فاصلة الآية لمعناها.

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج١/ص٧٨).

• **فيقال في معنى الآية:**

المعنى الأول: أنها جاءت في الانتقام من الكفار، والرد عليهم بالمثل، ومن بغي عليه فسينصره الله[١].

المعنى الثاني: أنها في القصاص. قال الضحاك: «هذه الآية في القصاص والجراحات؛ لأنها مدنية»[٢].

والصحيح القول الأول؛ لأنه ظاهر النص، وهو الذي يدل عليه سياق الآية، وبه قال جمهور المفسرين.

• **أما مناسبة فاصلة الآية لمعناها.**

فقد تباينوا في توجيه العلة، وعلاقتها بمضمون الآية التي أُوردت بسببها تلك الصفتان، وهما: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾.

فعلى المعنى الثاني الحكمة في إيراد هذين الاسمين واضحة، ولا إشكال فيها، وهو إيماء إلى العفو عن القصاص وطلب الأجر من الله؛ لأن الله هو العفو الغفور.

أمّا على القول الأول: فقد استنبطوا حكماً عدة، أذكرها وأبين الأقرب منها.

الحكمة الأولى: جاء في سبب النُّزول عن مقاتل بن حيان أنه قال: «نزلت في قوم من قريش أتوا قوماً من المسلمين لليلتين بقيتا من المحرم، وكره المسلمون قتالهم، وسألوهم أن يكفوا عن القتال من أجل الشهر الحرام، فأبوا وقاتلوهم، فذلك بغيهم عليهم، وثبت المسلمون لهم فنُصِروا، فوقع في أنفس المسلمين من القتال في الشهر الحرام؛ فأنزل الله هذه الآية، وعفا عنهم وغفر لهم»[٣].

---

(١) جميع كتب التفاسير تنص على ذلك.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٣/ص٥٢)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٤/ص١٣٣).

(٣) ذكره الطبري (ج١٧/ص١٩٥) بغير سند، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (ج٦/ص٧١) لابن أبي حاتم، وذكره في لباب النقول (ص١٥١).

وظاهر هذه الرواية أنها منقولة عن مقاتل، وأسباب النُّزول لا يمكن معرفتها إلا بشيء واحد فقط، وهو النقل عن الصحابة ﷺ، فهم الذين شاهدوا التنْزيل، وبينوا لنا ذلك.

فإذا نقل لنا من بعدهم رواية -مثل التابعين- فهل يكون ذلك مقبولاً؟

الجواب: أن هذا يكون من قبيل المرسل، وهو نوع من أنواع الضعيف؛ لأن الواسطة غير معلومة؛ فقد يكون روى عن صحابي، وقد يكون روى عن تابعي آخر.

وذهب "السيوطي" إلى أن قول التابعي إذا كان صريحاً في سبب النُّزول فإنه يُقْبَل، ويكون مُرسلاً إذا صح المسْنَد إليه وكان من أئمة التفسير الذين أخذوا عن الصحابة، كمجاهد، وعِكرمة، وسعيد بن جبير، واعتضد بمرسل آخر(١).

لكن مقاتلاً يعتبر من طبقة تابعي التابعين؛ فيكون الساقط من هذا السند اثنين متواليين، أو أكثر.

فهذا السند عند علماء مصطلح الحديث يعرف بالمعضل، وهو من أقسام الضعيف(٢).

فلو ثبت سبب النُّزول لكان صريحاً في محل النِّزاع والإشكال، وهو: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾، أي: عفا عن المؤمنين في قتالهم في الشهر الحرام، وتجاوز عن سيئاتهم.

---

(١) ينظر: لباب النقول (ص١٥).

(٢) ينظر: الموقظة في علم مصطلح الحديث (ص ٦)، وتدريب الراوي (ج١/ص٢١١).

الحكمة الثانية: أنه علل بهذين الاسمين ليبين سبحانه وتعالى أنه لا يلوم على ترك الأولى إذا روعى الشريطة، وهي عدم العدوان.

والأولى أن الله تعالى ندب المعاقب إلى العفو عن الجاني بقوله: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٠]، ﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة:٢٣٧]، ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [الشورى:٤٣]، فلما لم يأت بهذا المندوب فهو نوع إساءة، فكأنه سبحانه قال: إني قد عفوت عن هذه الإساءة وغفرتها، فإني أنا الذي أذنت لك في العقاب لمن عاقبك[1].

ويرد على هذا: أنه كيف يكون فعلهم إساءة أو مخالفة الأولى، والله سبحانه هو الذي أمر بالرد بالمثل لمن اعتدى علينا؛ فالرد بالمثل هو الأولى؛ لأنهم كفار بغاة، خاصة إذا أمكن الانتقام منهم، وقد أذن الله في الانتقام في آيات كثيرة غير هذه، منها: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة:١٩٤]، وهذه الآية تدل على طلب الانتقام، ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ﴾ الآية [الشورى:٤١-٤٢]، وكقوله: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء:١٤٨]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ [الشورى:٣٩]، وقوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾[الشورى: ٤٠].

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٣/ص٥٣)، وتفسير البحر المحيط (ج٦/ص٣٥٥).

الحكمة الثالثة: قيل: العفو والغفران لما وقع من المؤمنين من ترجيح الانتقام على العفو، وفي هذين الاسمين تعريض بمكان أولوية العفو؛ لأن ذكر الصفتين يدل على أن هناك شبه جناية، و أنه سبحانه وإن ضمن لهم النصر على الباغي، لكنه عرض مع ذلك بما كان أولى به من العفو والمغفرة، فلوح بذكر هاتين الصفتين(١).

فالفرق بين هذه العلة والتي قبلها: أن الحكمة الثانية فيها إيماء أو إيحاء بأنهم خالفوا الأولى عندما جنحوا للعقوبة، والحكمة الثالثة فيها إيماء وإيحاء إلى أن يجنحوا إلى العفو والصفح.

لكن يقال: إن آيات الترغيب في العفو ليس هذا مقام تنْزيلها، وكيف يقال هذا وقد أكد الله لهم بلام القسم أنه ناصرهم إن امتثلوا أمره وعاقبوا بمثل ما عُوقبوا به!.

قال الشنقيطي: «إنّ الانتقام له موضع يحسن فيه، والعفو له موضع كذلك، وإيضاحه أن من المظالم ما يكون في الصبر عليه انتهاك لحرمة الله، ألا ترى أنّ من غصبت منه جاريته مثلاً إذا كان الغاصب يزني بها فسكوته وعفوه عن هذه المظلمة قبح وضعف وخور تنتهك به حرمات الله، فالانتقام في مثل هذه الحالة واجب، وعليه يحمل الأمر ﴿فَٱعۡتَدُواْ﴾ الآية، أي: كما بدأ الكفار بالقتال فقتالهم واجب، بخلاف من أساء إليه بعض إخوانه من المسلمين بكلام قبيح ونحو ذلك فعفوه أحسن وأفضل»(٢).

وقد قال أبو الطيب المتنبي:

إذا قيل رفقاً قال: للحلم موضع وحلم الفتى في غير موضعه جهل(٣)

---

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج١٤/ص١٣٣)، وفتح القدير (ج٣/ص٦٦٥).

(٢) ينظر: دفع إيهام الاضطراب (ص١٢).

(٣) ينظر: شرح ديوان المتنبي (ج١/ص٣٦).

وأكد هذا المبدأ الطاهر بقوله: «كان هذا شرعاً لأصول الدفاع عن البيضة، وأما آيات الترغيب في العفو فليس هذا مقام تنْزيلها، وإنما هي في شرع معاملات الأمة بعضها مع بعض، وقد أكد لهم الله نصره إن هم امتثلوا لما أذنوا به، وعاقبوا بمثل ما عُوقبوا به»(١).

الحكمة الربعة: أنه سبحانه دل بذكر العفو والمغفرة على أنه قادر على العقوبة؛ لأنه لا يوصف بالعفو إلا القادر على ضده.

ويقال أيضاً: من الحكم أن هذا تعليل للنصرة، وأن المعاقب يستحق فوق ذلك، وإنما الاكتفاء بالمثل لمكان عفو الله تعالى وغفرانه سبحانه(٢)، وهذا من تمام عدله سبحانه وتعالى.

قال الطاهر: «﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ هذا تعليل للاقتصار على الإذن في العقاب بالمماثلة في قوله: ﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ﴾ دون الزيادة في الانتقام مع أن البادئ أظلم بأن عفو الله ومغفرته لخلقه قَضَيَا بحكمته أن لا يأذن إلا بمماثلة العقاب للذنب؛ لأن ذلك أوفق بالحق. ومما يؤثر عن كسرى أنه قيل له: بم دام ملككم؟ فقال: لأننا نعاقب على قدر الذنب، لا على قدر الغَضب. فليس ذكر وصفي (عفو غفور) إيماء إلى الترغيب في العفو عن المشركين»(٣).

أو يقال: إن العفو ليس لارتكاب المعاقب خلاف الأولى، بل لأن المماثلة من كل الوجوه متعسرة؛ فيحتاج للعفو عما وقع فيها(٤).

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٧/ص٣١٣).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج١٣/ص١١٩).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٧/ص٣١٤).

(٤) ينظر: تفسير الألوسي (ج١٣/ص١١٩).

ومن الممكن أن يقال: إنه في النظر إلى سياق الآيات، وهو أنه سبحانه وتعالى ذكر حال من قتل أو مات ممن هاجر في سبيل الله، وما أعد لهم من الرزق الحسن والمدخل المرضي، وهذا كله في أمر الآخرة، قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوٓا۟ أَوْ مَاتُوا۟ لَيَرْزُقَنَّهُمُ ٱللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ﴿٥٨﴾ لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُۥ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿٥٩﴾ ﴾.

ثم ثنى سبحانه بعد ذلك بحال من يبقى منهم في الدنيا، أنهم منصورون على عدوهم ومن بغى عليهم ما امتثلوا أمر الله، وأن الله سيعفو عنهم ويغفر لهم، قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِىَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴿٦٠﴾ ﴾.

قال ابن جرير: «﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ ﴾ يقول تعالى ذكره: إن الله لذو عفو وصفح لمن انتصر ممن ظلمه من بعد ما ظلمه الظالم بحقّ، غفور لما فعل ببادئه بالظلم مثل الذي فعل به غير معاقبه عليه»[١].

ويقال أيضاً: إن في هذه الآية تعريضاً بأن الجهاد في سبيل الله مظنة للعفو وغفران الذنوب، كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٢﴾ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا ۖ نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾ ﴾.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج١٨/ص٦٧٥).

عن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «تكفل الله لمن جاهد في سبيله لا يخرجه إلا الجهاد في سبيله وتصديق كلماته بأن يدخله الجنة، أو يرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه، مع ما نال من أجر أو غنيمة»(١).

ومن الأحاديث في ذلك: أن رسول الله ﷺ قام في الصحابة، وذكر لهم: «أَنَّ الْجِهَادَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَالإِيمَانَ بِاللَّهِ أَفْضَلُ الأَعْمَالِ». فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: يا رسول الله، أَرَأَيْتَ إِنْ قُتِلْتُ فِى سَبِيلِ اللَّهِ تُكَفَّرُ عَنِّى خطاياي؟. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «نَعَمْ، إِنْ قُتِلْتَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَنْتَ صَابِرٌ مُحْتَسِبٌ مُقْبِلٌ غَيْرُ مُدْبِرٍ». ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «كَيْفَ قُلْتَ؟». قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قُتِلْتُ فِى سَبِيلِ اللَّهِ أَتُكَفَّرُ عَنِّى خطاياي؟!. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «نَعَمْ، وَأَنْتَ صَابِرٌ مُحْتَسِبٌ مُقْبِلٌ غَيْرُ مُدْبِرٍ، إِلاَّ الدَّيْنَ، فَإِنَّ جِبْرِيلَ عليه السلام قَالَ لِي ذَلِكَ»(٢).

وكل هذه الحِكم التي أدرجت تحت **الحكمة الرابعة** حِكمٌ ظاهرة واضحة، يتمشى معها السياق، ولا مانع من القول بها جميعاً، والله أحكم وأعلم.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص٨٦، ح٣١٢٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (ج٦/ص٣٧، ح٤٩٨٨) من حديث أبي قتادة ﷺ.

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾[١]

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد أشكل الاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾»[٢].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

وجه الاستشكال: هو بيان المعنى المراد من المستثنى، وأن كثيراً من المفسرين ذكروا أن المراد به: إلا وقت يوم القيامة، وليس في الآية نص على أن تقع السماء يوم القيامة.

استشكل الطاهر هذا الأمر، وسبب ذلك: أنه لم يرد في الآثار أن السماء تقع على الأرض يوم القيامة، ولكن ورد أنها تنشق وتنفطر.

وحمل بعض المفسرين الوقوع بمعنى الانشقاق والانفطار، وهذا المحمل لا تدل عليه الآية.

ومن جهة أخرى استدرك بعض المفسرين على ابن عطية في بيان تأويل الاستثناء عندما قال: «ويحتمل أن يعود قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾ على "الإمساك"؛ لأن الكلام يقتضي: بغير عمد ونحوه، فكأنه أراد إلا بإذنه فيه يمسكها»[٣].

وقد اعترض عليه بما سيأتي في دفع الإشكال.

---

(١) سورة الحج:٦٥.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٧/ص٣٢٣).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص١٣٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

إن متعلق الجار في قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾ يعين على معرفة دفع الإشكال.

وقد اختلف المفسرون في متعلق الجار على وجهين:

أحدهما: أنه متعلق بـ﴿تَقَعَ﴾، أي: إلا بإذنه فتقع، وهذا مذهب جمهور المفسرين، وهو ظاهر الآية، وعلى هذا المتعلق والمدلول وضحه المفسرون.

والثاني: أنه متعلق بـ﴿وَيُمْسِكُ﴾، أي: إلا أن يمسكها فتقع، وهذا جعله ابن عطية محتملاً.

قال ابن عطية: «ويحتمل أن يعود قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾ على الإمساك؛ لأن الكلام يقتضي: بغير عمد ونحوه، فكأنه أراد: إلا بإذنه فيه يمسكها»[1].

ورد أبو حيان هذا القول وقال: «لو كان على ما قاله ابن عطية لكان التركيب: بإذنه، دون أداة الاستثناء، أي يكون التقدير: ويمسك السماء بإذنه»[2].

وقال الألوسي: «ولعمري إن ما قاله ابن عطية لا يقوله من له أدنى روية كما لا يخفى، ثم إنه لا دلالة في الآية على وقوع الإذن بالوقوع»[3].

فإذا تبين أن متعلق الجار يعود على ﴿تَقَعَ﴾، فالاستشكال هنا في المعنى المراد بوقوعها، ومتى ستقع، أو يكون للآية معنى غير ذلك.

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص١٣٢).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٦/ص٣٥٧).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج١٧/ص١٩٤).

وقد اختلف العلماء في ذلك إلى أقوال:

القول الأول: أن الاستثناء المراد به: إلا وقت القيامة فيأذن لها بالوقوع[(١)].

﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾ أن يريد يوم القيامة، كأن طي السماء وانفطارها وانشقاقها على هذه الهيئة كوقوعها.

ولكن يقال في رد هذا القول: إن ما يحصل للسماء يوم القيامة من انشقاق وانفطار وغير ذلك إنما هو حاصل وواقع حتماً لا محالة، ومن عادة القرآن إذا جاء قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾ فهو يفيد -كما هو هنا وفي في سائر الآيات- عدم تحقق الفعل المناط به في الوقوع، وعدم الوقوع، أو الإذن وعدم الإذن، كما قال في حق السحرة: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنۡ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:١٠٢]؛ فالسحرة قد يضرون أو لا يضرون، وكل ذلك راجع إلى مشيئة الله تعالى، وكذلك قال في الشفاعة: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦ﴾ [البقرة:٢٥٥].

قال النيسابوري: توقيف الوقوع على الإذن لا يوجب حصول الإذن، فالانشقاق وغيره لا يستفاد من هذه الآية[(٢)].

وأيضاً يقال: إن الانشقاق والانفطار ليس بمعنى الوقوع.

قال الألوسي: «وليس في ذهني من الآيات أو الأخبار ما هو صريح في وقوع السماء على الأرض في ذلك اليوم، وإنما هي صريحة في المور والانشقاق والطي والتبدل، وكل ذلك لا يدل على الوقوع على الأرض، فضلاً عن أن يكون صريحاً فيه»[(٣)].

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٨/ص٢٤١)، والمحرر الوجيز (ج٤/ص١٣٢)، وفتح القدير (ج٣/ص٦٦٧).

(٢) ينظر: تفسير النيسابوري (ج٥/ص٤٢٠).

(٣) ينظر: تفسير الألوسي (ج١٣/ص١٢٦).

وقال الطاهر: «لم يرد في الآثار أنه يقع سُقوط السماء، وإنما ورد تشقق السماء وانفطارها»[(١)].

القول الثاني: أنه لا يراد بالسماء السماء المبنية، وإنما يراد بها المطر أو العلو.

قال الطاهر: «ويجوز أن يكون لفظ ﴿ٱلسَّمَآءَ﴾ بمعنى المطر، واستدل بحديث زيد بن خالد ﷺ قال: صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية على إثر سماء كانت من الليلة[(٢)]».

وقال: «ويجوز أيضاً: أن يكون لفظ ﴿ٱلسَّمَآءَ﴾ قد أطلق على جميع الموجودات العلوية التي يشملها لفظ السماء، الذي هو: ما علا الأرض، فأطلق على ما يحويه، كما أطلق لفظ الأرض على سكانها في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ [الرعد: ٤١]، فالله يُمسك ما في السماوات من الشهب، ومن كريات الأثير والزمهرير عن اختراق كرة الهواء، ويمسك ما فيها من القُوى كالمطر والبرَد والثلج والصواعق من الوقوع على الأرض والتحكك بها، إلا بإذن الله، فيما اعتاد الناس إذنه به من وقوع المطر والثلج والصواعق والشهب، وما لم يعتادوه من تساقط الكواكب.

وقال أبو حيان: «وقوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾ يجوز أن يكون ذلك وعيداً لهم في أنه إن أذن في سقوطها كسفاً عليكم سقطت، كما قال الله عن المشركين: ﴿أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا﴾ [الإسراء: ٩٢]»[(٣)].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٩/ص٣٠٩).

(٢) أخرجه البخاري (ج١/ص٢٩٠، ح٨١٠) .

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٦/ص٣٥٧).

ويجاب عن هذا القول: بأن السماء في هذه الآية هي السماء المبنية، أو جنس السماء، وليس المطر، أو كسفاً يسقط من السماء، ويدل على ذلك أمور:

أولاً: السماء الواردة في القرآن في مقابل الأرض الغالب أنها جنس السماء، ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴾ [الأنبياء:١٦].

ثانياً: أن السماء المبنية في القرآن تؤنث وتذكر، أما السماء التي بمعنى المطر فإنها تذكر فقط.

قال الفيروزآبادي: «والسّماءُ المقابلة للأَرض مؤنث، وقد يذكَّر، ويستعمل للواحد والجمع، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ [البقرة:٢٩]، وقد يقال فى جمعها: سماوات، وقال: ﴿ٱلسَّمَآءُ مُنفَطِرٌۢ بِهِۦ﴾ [المزمل:١٨]، وقال: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ﴾ [الانشقاق:١]، ووجه ذلك: أَنَّه كالنَّخل والشَّجر وما يجرى مجراهما من أَسماءِ الأَجناس الَّتى تذكّر وتؤنَّث، ويخبر عنه بلفظ الواحد والجمع، والسّماء الَّذِى هو المطر مذكّر، ويجمع على أَسْمِيَة وسُمِىّ. وفى الحديث: "صلَّى بنا فى إِثْر سماءٍ من الليل أَى مطر". ويقال: ما زلنا نطأُ السّماء حتى أَتيناكم، أَي: المطر»[1].

ثالثاً: أن الله قال: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾، ولم يقل: شيء منها يقع على الأرض؛ فهذا يرد على من قال: إن الواقع هو كسف من السماء.

رابعاً: جاء في الحديث ما يفيد معنى السماء في هذه الآية، وأنها السماوات السبع.

---

(١) ينظر: بصائر ذوي التمييز "بصيرة في السماء" (ج٣/ص٢٦٢).

قال الألوسي: «الظاهر أن المراد بالسماء جنسها الشامل للسموات السبع، ويؤيده ما جاء عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: "إذا أتيت سلطاناً مهيباً تخاف أن يسطو بك فقل: الله أكبر، الله أعز من خلقه جميعاً، الله أعز مما أخاف وأحذر، وأعوذ بالله الذي لا إله إلا هو الممسك السماوات السبع أن يقعن على الأرض إلا بإذنه من شر عبدك فلان، وجنوده، وأتباعه، وأشياعه من الجن والإنس، اللهم كن لي جاراً من شرهم، جل ثناؤك، وعز جارك، وتبارك اسمك، ولا إله غيرك. ثلاث مرات"»[(١)].

خامساً: كيف يكون ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾ يراد به المطر، والله ذكر نعمته على عباده وتفضله بإنزال المطر قبل هذه الآية!، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾.

الترجيح:

الظاهر أن المراد بالسماء: السماء المبنية كما سبق، والآية ليس المراد بها حتمية الوقوع، بل إن سياق الآية يفيد أنه للامتنان لا للوعيد، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾، ثم قال في فاصلة الآية وعلل ذلك بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾؛ حيث سخر لهم ما سخر، ومن عليهم بالأمن مما يحول بينهم وبين الانتفاع به من وقوع السماء على الأرض.

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (ص٣٤٧، ح٧٠٨)، وابن أبي شيبة في مصنفه (ج٦/ص٢٣، ح٢٩١٧٧) والطبراني في المعجم الكبير (ج١٠/ص ٣١٤، ح١٠٥٩٩) من طريق منهال بن عمرو، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس به. قال الهيثمي (١٠/١٣٧، ح١٨٧): «رجاله رجال الصحيح». قال المنذري (٣/١٣٣): «رواه ابن أبي شيبة موقوفًا، والطبراني، ورجاله محتج بهم في الصحيح». وقال الشيخ الألباني: «صحيح».

والسماء لا تقع إلا بإذنه جل وعلا، أي: بإذنه الكوني وتقديره سبحانه وتعالى، ولو أن الله سبحانه وتعالى لم يقم عليها لاختل نظامها وسيرها، ولذلك قال: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾ [الروم:٢٥]، ﴿تَقُومَ﴾ أي: تسير سيراً مستقيماً بما فيها من الكواكب، وبما فيها من الخلق الذي لا يعلمه إلا هو جل وعلا، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ [فاطر:٤١]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ [الأنبياء:٣٢] أي: محفوظة من الوقوع والسقوط(١).

قال ابن كثير: «﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾ أي: لو شاء لأذن للسماء فسقطت على الأرض، فهلك من فيها، ولكن من لطفه ورحمته وقدرته يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه؛ ولهذا قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، أي: مع ظلمهم، كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ۖ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الرعد:٦]»(٢).

وقال الشنقيطي: «أنه هو الذي يمسك السماء ويمنعها من أن تقع على الأرض، فتهلك من فيها، وأنه لو شاء لأذن للسماء فسقطت على الأرض فأهلكت من عليها، وقد أشار لهذا المعنى في غير هذا الموضع كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾ [فاطر:٤١] الآية، وكقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ﴾ [المؤمنون:١٧]»(٣).

---

(١) ينظر: تفسير البغوي (ج٥/ص٣١٧).
(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٥/ص٤٥١).
(٣) ينظر: أضواء البيان (ج٥/ص٣٠٠).

وقال الطاهر: ((إنَّ الله بتدبير علمه وقدرته جعل للسماء نظاماً يمنعها من الخرور على الأرض، فيكون قوله: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ﴾ امتناناً على الناس بالسلامة مما يُفسد حياتهم، ويكون قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾ احتراساً، جمعاً بين الامتنان والتخويف؛ ليكون الناس شاكرين مستزيدين من النعم، خائفين من غضب ربّهم أن يأذن لبعض السماء[1] بالوقوع على الأرض، ويكون في قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾ إدماجاً بين الامتنان والتخويف))[2].

ويحتمل أن يقال: إن الباء في ﴿بِإِذْنِهِۦٓ﴾ حالية، قال السمين الحلبي: ((وهذا الاستثناءُ مُفَرَّغٌ، ولا يقعُ في موجَبٍ، لكنه لَمَّا كان الكلامُ قبلَه في قوةِ النفي ساغَ ذلك؛ إذ التقديرُ: لا يَتْرُكُها تقعُ إلاَّ بإذنه. والذي يظهرُ أنَّ هذه الباءَ حاليةٌ أي: إلاَّ ملتبسةً بأمرِه))[3].

(١) قد سبق أن بينت أن المراد بالسماء: المبنية لا بعضها أو ما يسقط منها.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٧/ص٣٢٣).

(٣) ينظر: الدر المصون (ج٨/ص٣٠٣).

المبحث الثالث عشر: مشكل المعنى في سورة النور

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد أعضل معناها، فتطلب المفسرون وجوهاً من التأويل، وبعض الوجوه ينحل إلى متعدد»(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

وجه الإشكال في هذه الآية من عدة نواحٍ وأمور مترابطة، وهو هل الخلاف الوارد في حمل معنى الآية على التشريع، أم على الإخبار؟.

فإذا كان للتشريع فهل الحكم في الآية محكم، أو منسوخ؟

قال الشنقيطي: «هذه الآية الكريمة من أصعب الآيات تحقيقاً؛ لأن حمل النكاح فيها على التزويج لا يلائم ذكر المشركة والمشرك، وحمل النكاح فيها على الوطء لا يلائم الأحاديث الواردة المتعلقة بالآية، فإنها تعين أن المراد بالنكاح في الآية: التزويج، ولا أعلم مخرجاً واضحاً من الإشكال في هذه الآية إلا مع بعض تعسف»(٢).

أما إذا كان الخطاب للإخبار: فإن ظاهر واقع المتلبسين بالزنا يخالفه.

قال ابن العربي: «وهذه الآية من مشكلات القرآن من وجهين:

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٨/ص١٥٥).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج٦/ص٩١).

أحدهما: أن هذه صيغة الخبر، وذلك أن الله أخبر أن الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة، ونحن نرى الزاني ينكح العفيفة، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك، ونحن نرى الزانية ينكحها العفيف، فكيف يوجد خلاف ما أخبر الله به عنه!! وخبره صدق، وقوله حق لا يجوز أن يوجد مخبره بخلاف خبره؛ ولهذا أخذ العلماء فيها مآخذ متباينة، ولم أسمع لمالك فيها كلاماً»[1].

وكذلك اختلافهم في مفهوم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ هل خرج مخرج الذم أم التحريم؟ وهل الإشارة في قوله: ﴿وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ عائد على الزنا أم النكاح؟.

قال ابن القيم: «والذي أشكل منها على كثير من الناس قوله: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ هل هو خبر، أو نهي وإباحة. فإن كان خبراً: فقد رأينا كثيرا من الزناة ينكح عفيفة، وإن كان نهياً: فيكون قد نهى الزاني أن يتزوج إلا بزانية أو مشركة؛ فيكون نهياً له عن نكاح المؤمنات العفائف، وإباحة له في نكاح المشركات والزواني، والله سبحانه لم يرد ذلك قطعاً»[2].

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف العلماء في هذه الآية إلى عدة أقوال أهمها ما يلي:

القول الأول: أن قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ خبر من الله، وحملوا النكاح في هذه الآية على الزواج، وفيه تقبيح لأمر الزاني أشد تقبيح. قال به الزمخشري، والألوسي، والشوكاني.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٥/ص٤٨٧).

(٢) ينظر: إغاثة اللهفان (ص٦٥).

وهو أن الفاسق الخبيث الذي من شأنه الزنا والتقحب، لا يرغب في زواج الصالحات من النساء اللاتي على خلاف صفته، وإنما يرغب في فاسقة خبيثة من شكله، أو في مشركة، والفاسقة الخبيثة المسافحة، كذلك لا يرغب في نكاحها الصلحاء من الرجال وينفرون عنها، وإنما يرغب فيها من هو من شكلها من الفسقة أو المشركين(١).

فإن قيل: ليس الأمر كذلك؛ لأن الزاني قد ينكح المؤمنة العفيفة، والزانية قد ينكحها المؤمن العفيف.

فالجواب ما قاله القفال: «إن اللفظ وإن كان عاماً لكن المراد منه الأعم الأغلب؛ لأن الفاسق الخبيث الذي من شأنه الزنا لا يرغب في نكاح المرأة الصالحة، وإنما يرغب في فاسقة مثله أو في مشركة، والفاسقة لا ترغب في نكاح الرجل الصالح، بل تنفر عنه، وإنما ترغب فيمن هو من جنسها من الفسقة والمشركين، فهذا على الأعم الأغلب، كما يقال "لا يفعَل الخيرَ إلاّ الرجلُ التقيُّ" وقد يفعل الخيرَ من ليس بتقي، فكذا هاهنا»(٢).

وقال الشوكاني: «إن هذا الحكم مؤسس على الغالب، والمعنى: أن غالب الزناة لا يرغبون إلا في الزواج بزانية مثلهم، وغالب الزواني لا يرغبن إلا في الزواج بزان مثلهن، والمقصود زجر المؤمنين عن نكاح الزواني بعد زجرهم عن الزنا، وهذا أرجح الأقوال، وسبب النُّزول يشهد له»(٣).

---

(١) ينظر: الكشاف (ج٣/ص٢١٥)، وروح المعاني (ج١٨/ص٨٤).

(٢)ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٣/ص٣١٨)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٤/ص٢٨٧).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج٤/ص٨).

فيكون قوله: ﴿وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ يفيد أحد وجهين:

الوجه الأول: أن نكاح المؤمن الممدوح عند الله الزانية ورغبته فيها محرم عليه؛ لما فيه من التشبه بالفساق، وحضور موقع التهمة، والتسبب لسوء المقالة فيه، والغيبة، ومجالسة الخطائين فيها التعرض لاقتراف الآثام، فكيف بمزاوجة الزواني والفجار.

الوجه الثاني: أن صرف الرغبة بالكلية إلى الزواني وترك الرغبة في الصالحات محرم على المؤمنين؛ لأن قوله: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً﴾ معناه: أنَّ الزاني لا يرغب إلا في زانية، فهذا محرم على المؤمنين، ولا يلزم من حرمة هذا الحصر حرمة التزويج بالزانية[1].

القول الثاني: أن الألف واللام في قوله: ﴿ٱلزَّانِى﴾ وفي قوله: ﴿ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ وإن كان للعموم ظاهراً، لكنه مخصوص بالأقوام الذين نزلت فيهم.

ومن أشهر هذه الروايات أن مرثد بن أبي مرثد الغنوي كان يحمل الأسارى بمكة، وكان بمكة بغي يقال لها: عَنَاقُ، وكانت صديقته. قال: جئت إلى النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله، أنكح عناقاً؟، قال: فسكت عني، فنزلت: ﴿وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾، فدعاني فقرأها عليَّ وقال: «لاَ تَنْكِحْهَا»[2].

---

(١) ينظر: الكشاف (ج٣/ص٢١٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٤/ص٢٨٧).

(٢) أخرجه أبو داود (ج٢/ص ١٧٦، ح٢٠٥١)، والترمذي (ج٥/ص٣٢٨، ح٣١٧٧) من طريق عبيد الله بن الأخنس، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده. قال الألباني في صحيح أبي داود (ج٦/ص٢٩٢): «إسناده حسن صحيح».

نعم، يقال إن هذه الآية نزلت في بعض من استأذن رسول ﷺ في نكاح نسوة كنّ معروفات بالزنا من أهل الشرك، وكن أصحاب رايات، يكرين أنفسهنّ، فأنزل الله تحريمهن عليهم خاصة، وهي للمسلمين عامة، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

قال ابن القيم: ((قالت طائفة: هذا عام اللفظ خاص المعنى، والمراد به رجل واحد وامرأة واحدة، وهي عناق البغي وصاحبها؛ فإنه أسلم واستأذن رسول الله ﷺ في نكاحها؛ فنَزلت هذه الآية)).

ثم قال: ((وهذا قول فاسد؛ فإن هذه الصورة المعينة وإن كانت سبب النُّزول فالقرآن لا يقتصر به على محال أسبابه، ولو كان كذلك لبطل الاستدلال به على غيرها))(١).

وإنما قالوا بذلك فراراً من الإشكالات.

قال الألوسي: ((وزعم بعضهم أنها مختصة بذلك السبب، بدليل قوله: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ الآية [النساء:٢٤]، وقوله: ﴿ وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ ﴾ الآية [النور:٣٢]، وهذا أضعفها، والله تعالى أعلم))(٢).

القول الثالث: أن هذا الحكم صار منسوخاً، واختلفوا في ناسخه، فقال الجبائي: إن ناسخه الإجماع(٣).

وعن سعيد بن المسيب أنه منسوخ بعموم قوله تعالى: ﴿ وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ ﴾(٤).

---

(١) ينظر: إغاثة اللهفان (ص٦٦).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج١٨/ص٨٣).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج١٤/ص٢٨٨).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج١٩/ص١٠٠).

قال الشافعي: «اختلف أهل التفسير في هذه الآية اختلافاً، والذي يشبهه عندنا -والله أعلم- ما قاله ابن المسيب أنها منسوخة، نسختها ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾، فهي من أيامى المسلمين، فهذا كما قال ابن المسيب -إن شاء الله-، وعليه دلائل من الكتاب والسنة»(١).

والصحيح أن هذه الآية ليس فيها نسخ، وقد ضعف هذا القول جملة من العلماء.

أما ضعف قول الجبائي فلأنه ثبت في أصول الفقه أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به(٢).

وأما قوله: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء:٣] فلا يصلح أن يكون ناسخاً؛ لأنه لا بد من أن يشترط فيه ألا يكون هناك مانع من النكاح من سبب أو نسب أو غيرهما(٣).

قال شيخ الإسلام: «ولما علم أهل هذا القول أن دعوى النسخ بهذه الآية ضعيف جداً، ولم يجدوا ما ينسخها، اعتقدوا أنه لم يقل بها أحد، قالوا: هي منسوخة بالإجماع، كما زعم ذلك أبو علي الجبائي وغيره.

أما على قول من يرى من هؤلاء أن الإجماع ينسخ النصوص هو قول في غاية الفساد؛ مضمونه أن الأمة يجوز لها تبديل دينها بعد نبيها، وإن ذلك جائز لهم، كما تقول النصارى: أبيح لعلمائهم أن ينسخوا من شريعة المسيح ما يرونه؛ وليس هذا من أقوال المسلمين»(٤).

---

(١) ينظر: الأم (ج٥/ص١٤٨).

(٢) ينظر: إرشاد الفحول (ج٢/ص٧٤).

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج١٤/ص٢٨٨).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (ج٣٢/ص١١٥).

وقال ابن العربي: ((هذا ليس بنسخ، وإنما هو تخصيص عام وبيان لمحتمل، كما تقتضيه الألفاظ، وتوجيه لأصول من فسر النكاح بالوطء أو بالعقد، وتركيب المعنى عليه))(١).

وقال الشنقيطي: ((والقول بأن نكاح الزاني للمشركة والزانية للمشرك منسوخ ظاهر السقوط؛ لأن سورة "النور" مدنية، ولا دليل على أن ذلك أحل بالمدينة ثم نسخ، والنسخ لا بد له من دليل يجب الرجوع إليه))(٢).

وقال ابن القيم: ((وقالت طائفة: بل الآية منسوخة بقوله: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ﴾، وهذا أفسد من الكل؛ فإنه لا تعارض بين هاتين الآيتين، ولا تناقض إحداهما الأخرى، بل أمر سبحانه بنكاح الأيامي، وحرم نكاح الزانية كما حرم نكاح المعتدة، والمحرمة، وذوات المحارم، فأين الناسخ والمنسوخ في هذا؟!))(٣).

القول الرابع: أن يحمل النكاح على الوطء (الجماع)، والمعنى: أن الزاني لا يطأ حين يزني إلا زانية أو مشركة، وكذا الزانية، ﴿وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي: وحرم الزنا على المؤمنين. وهو قول سعيد بن جبير، والضحاك بن مزاحم، ورواية الوالبي عن ابن عباس(٤).

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٥/ص٤٩٠).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج٦/ص٨٠).

(٣) ينظر: إغاثة اللهفان (ص٦٦).

(٤) ذكر أقوالهم الطبري في تفسيره (ج١٩/ص٩٩).

قال ابن كثير: «وهذا خَبَر من الله تعالى بأن الزاني لا يَطأ إلا زانية أو مشركة، أي: لا يطاوعه على مراده من الزنى إلا زانية عاصية أو مشركة، لا ترى حرمة ذلك، وكذلك ﴿وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ﴾ أي: عاص بزناه، ﴿أَوْ مُشْرِكٌ﴾ لا يعتقد تحريمه»[(١)].

ورجح هذا القول الطبري وصوبه، وقال: «إن الآية نزلت في البغايا المشركات ذوات الرايات؛ وذلك لقيام الحجة على أن الزانية من المسلمات حرام على كل مشرك، وأن الزاني من المسلمين حرام عليه كل مشركة من عبدة الأوثان، فمعلوم إذ كان ذلك كذلك أنه لم يُعْن بالآية أن الزاني من المؤمنين لا يعقد عقد نكاح على عفيفة من المسلمات، ولا ينكح إلا بزانية أو مشركة، وإذ كان ذلك كذلك، فبين أن معنى الآية: الزاني لا يزني إلا بزانية لا تستحلّ الزنا، أو بمشركة تستحله»[(٢)].

لكن يؤخذ عليه قوله: «أنه لم يُعْن بالآية أن الزاني من المؤمنين لا يعقد عقد نكاح على عفيفة من المسلمات، ولا ينكح إلا بزانية أو مشركة».

بل إنه عني وحرم على الزاني أن يعقد على العفيفة؛ لعموم هذه الآية، والأدلة الأخرى.

قال شيخ الإسلام: «أما تحريم نكاح الزانية فقد تكلم فيه الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم، وفيه آثار عن السلف، وإن كان الفقهاء قد تنازعوا فيه، وليس مع من أباحه ما يعتمد عليه»[(٣)].

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٦/ص٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٩/ص١٠١).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (ج١٥/ص٣١٧).

فإذا علمنا أن هذا زجر وردع لهؤلاء الزناة -كما سبق- وتحذير للمؤمنين أن يقعوا في شراك ذلك، فإذا كان ذلك كذلك، فإن الزاني من المؤمنين لا يعقد عقد نكاح على عفيفة من المسلمات، ولا يشرع له أن ينكح زانية أو مشركة، لكن القرآن يخبر عن حالهم وما تكنه صدورهم.

قال الزجاج: «وهذا التأويل فاسد من وجهين:

الأول: أنه ما ورد النكاح في كتاب الله إلا بمعنى التزوج، ولم يرد ألبتة بمعنى الوطء.

الثاني: أن ذلك يخرج الكلام عن الفائدة؛ لأنا لو قلنا: المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية فالإشكال عائد، لأنا نرى الزاني قد يطأ العفيفة حين يتزوج بها، ولو قلنا: المراد أن الزاني لا يطأ إلا الزانية حين يكون وطؤه زنا، فهذا كلام لا فائدة فيه»(١).

قال ابن تيمية: «أما تأويل النكاح بالوطء، فهذا مما يظهر فساده بأدنى تأمل».

وقد رد هذا القول من عدة أوجه(٢):

أولها: أنه ليس في القرآن لفظ (نكاح) إلا ولا بد أن يراد به العقد، وإن دخل فيه الوطء أيضاً.

فأما أن يراد به مجرد الوطء فهذا لا يوجد في كتاب الله قط.

وثانيها: أن سبب نزول الآية إنما هو استفتاء النبي ﷺ في التزوج بزانية، فكيف يكون سبب النُّزول خارجاً من اللفظ!!.

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٣/ص١٣٢).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج٣٢/ص١١٣).

وثالثها: إن قول القائل: الزاني لا يطأ إلا زانية، أو الزانية لا يطؤها إلا زان، كقوله: الآكل لا يأكل إلا مأكولاً، والمأكول لا يأكله إلا آكل، والزوج لا يتزوج إلا بزوجة، والزوجة لا يتزوجها إلا زوج؛ وهذا كلام ينزه عنه كلام الله.

ورابعها: أن الزاني قد يستكره امرأة فيطؤها فيكون زانياً ولا تكون زانية، وكذلك المرأة قد تزني بنائم ومكره على أحد القولين، ولا يكون زانياً.

وخامسها: أن تحريم الزنا قد علمه المسلمون بآيات نزلت بمكة، وتحريمه أشهر من أن تنْزل هذه الآية بتحريمه.

وسادسها: أنه لو أريد الوطء لم يكن حاجة إلى ذكر المشرك فإنه زان، وكذلك المشركة إذا زنى بها رجل فهي زانية فلا حاجة إلى التقسيم.

وسابعها: أنه قد قال قبل ذلك: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖ ﴾، فأي حاجة إلى أن يذكر تحريم الزنا بعد ذلك؟.

وأجاب الشنقيطي على اعتراض الزجاج وقال: «واعلم أن إنكار الزجاج لهذا القول في هذه الآية -أعني: القول بأن النكاح فيها الجماع-، وقوله: إن النكاح لا يعرف في القرآن إلا بمعنى التزويج، مردود من وجهين:

الأول: أن القرآن جاء فيه النكاح بمعنى الوطء، وذلك في قوله تعالى: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقد صح عن النبي ﷺ أنه فسر قوله: ﴿ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ بأن معنى نكاحها له مجامعته لها، حيث قال: «لا، حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»[1]، ومراده بذوق العسيلة: الجماع، كما هو معلوم.

---

(١) أخرجه البخاري (ج٢/ص٩٣٣، ح٢٤٩٦) من حديث عائشة رضي الله عنها.

الوجه الثاني: أن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم يطلقون النكاح على الوطء، والتحقيق: أن النكاح في لغتهم الوطء. قال الجوهري في صحاحه: "النكاح الوطء، وقد يكون العقد"(١).

وإنما سموا عقد التزويج نكاحاً؛ لأنه سبب النكاح، أي: الوطء، وإطلاق المسبب وإرادة سببه معروف في القرآن وفي كلام العرب، وهو مما يسميه القائلون بالمجاز: المجاز المرسل، كما هو معلوم عندهم في محله»(٢).

ويضاف إلى ذلك أنه ثبت هذا القول عن ابن عباس الذي دعا له النبي ﷺ الله أن يعلمه تأويل القرآن، وهو من أعلم الصحابة بتفسير القرآن العظيم، ولا شك في علمه باللغة العربية.

القول الخامس: الجمع بين الأقوال.

بعد ما قررنا في المسألة أقوال العلماء، وأدلة كل فريق، نجد جملة من المفسرين قد حاولوا الجمع بن الأقوال، كابن العربي، وأبي حيان، والشنقيطي.

قال ابن العربي: «والذي عندي أن النكاح لا يخلو من أن يراد به الوطء، كما قال ابن عباس، أو العقد.

فإن أريد به الوطء فإن معناه: لا يكون زناً إلا بزانية، وذلك عبارة عن أن الوطأين من الرجل والمرأة زناً من الجهتين، ويكون تقدير الآية وطء الزنا لا يقع إلا من زان أو مشرك، وهذا يؤثر عن ابن عباس؛ وهو معنى صحيح.

وإن أردنا به العقد كان معناه: أن يتزوج الزانية زان، أو يتزوج الزاني زانية، وتزويج الزانية يكون على وجهين:

---

(١) ينظر: الصحاح في اللغة (ج٢/ص٢٣٠).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج٦/ص١٨٤).

أحدهما: ورحمها مشغول بالماء الفاسد.

الثاني: أن تكون قد استبرئت.

فإن كان رحمها مشغولاً بالماء فلا يجوز نكاحها، فإن فعل فهو زنا، لكن لا حد عليه، لاختلاف العلماء فيه. وأما إن استبرئت فذلك جائز إجماعاً»[١].

وقال أبو حيان: «وتلخص من هذه الأقوال: أن النكاح إن أريد به الوطء فالآية وردت مبالغة في تشنيع الزنا، وإن أريد به التزويج فإما أن يراد به عموم في الزناة ثم نسخ، أو عموم في الفساق الخبيثين لا يرغبون إلاّ فيمن هو شكل لهم، أو يراد به خصوص في قوم كانوا في الجاهلية زناة ببغايا فأرادوا تزويجهن لفقرهم وإيسارهن مع بقائهن على البغاء فلا يتزوج عفيفة»[٢].

قال الشنقيطي: «اعلم أن النكاح مشترك بين الوطء والتزويج، خلافاً لمن زعم أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر كما أشرنا له سابقاً، وإذا جاز حمل المشترك على معنييه فيحمل النكاح في الآية على الوطء وعلى التزويج معاً، ويكون ذكر المشركة والمشرك على تفسير النكاح بالوطء دون العقد، وهذا هو نوع التعسف الذي أشرنا له، والعلم عند الله تعالى»[٣].

الترجيح:

إن هذه الآية نزلت جواباً عن سؤال أحد الصحابة للنبي ﷺ عن حكم نكاح الزانية، وهل له أن يتزوج بها، فنَزلت هذه الآيات جواباً له، وتشريعاً للأمة، فتلا النبي ﷺ ما أنزل، عليه ونهاه عن ذلك.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٥/ص٤٨٩). وهذا بعد التوبة.

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٦/ص٣٩٥).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج٦/ص٩١).

والمقرر في علوم القرآن وأصول الفقه أن صورة سبب النُّزول قطعية الدخول[(١)].

فتكون هذه الآيات إخباراً من الله بأن الذي يرغب عن نكاح العفيفة بالزانية أن هذا ليس من دأب المؤمنين، بل هو من شيم الزناة والمشركين؛ فهم يرغبون في ذلك ويسمونه نكاحاً وزواجاً، لكن حقيقة فعلهم أنه وطء وسفاح لا يرتضيه الله، وهو محرم عنده، فاربأ بنفسك أن تكون مثل هؤلاء.

فالمعنى: أن من تزوج بزانية فهو زانٍ، وذلك أنه لا ينكح الزانية إلاّ وهو راض بزناها، وإنما يرضى بذلك إذا كان هو أيضاً يزني.

ولأنه من تزوج زانية بزانٍ مع غيره لم يكن ماؤه مصوناً محفوظاً، بل كان ماؤه مختلطاً بماء غيره، والفرج الذي يطؤه مشتركاً، وهذا هو الزنا، والمرأة إذا كان زوجها يزني بغيرها لا يميز بين الحلال والحرام، كان وطؤه لها من جنس وطء الزاني للمرأة التي يزني بها ، وإن لم يطأها غيره، والله يقول في حق الزوج والزوجة: ﴿ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ﴾ [النساء:٢٥]، أي: عفائف غير زانيات، ويفهم من مفهوم مخالفة الآية: أنهن لو كن مسافحات غير محصنات لما جاز تزوجهن.

ويقول: ﴿ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ﴾ الآية [المائدة:٥] أي: أعفاء غير زناة، ويفهم من مفهوم مخالفة الآية: أنه لا يجوز نكاح المسافح -الذي هو الزاني- لمحصنة مؤمنة، ومن هاهنا ذهب الإمام أحمد بن حنبل إلى أنه لا يصح العقد من الرجل العفيف على المرأة البغي ما دامت كذلك حتى تستتاب، فإن تابت صح العقد عليها، وإلا فلا،

---

(١) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج١/ص٩١).

وكذلك لا يصح تزويج المرأة الحرة العفيفة بالرجل الفاجر المسافح، حتى يتوب توبة صحيحة؛ لقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[(١)].

فإن تاب الزاني جاز له أن ينكح العفيفة، وكذلك الزانية إذا تابت جاز للعفيف أن ينكحها، وقد سأل رجل ابن عباس فقال: إني كنت ألم بامرأة آتي منها ما حرم الله ﷻ عليّ، فرزقني الله ﷻ من ذلك توبة، فأردت أن أتزوجها، فقال أناس: إن الزاني لا ينكح إلاّ زانية أو مشركة، فقال ابن عباس: ليس هذا في هذا، انكحها؛ فما كان من إثم فعلي))[(٢)].

فإن قيل: ما معنى قوله: ﴿وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾؟.

قيل: المتزوج بها إن كان مسلماً فهو زان، وإن لم يكن مسلماً فهو كافر، فإن كان مؤمناً بما جاء به الرسول من تحريم هذا وفعله فهو زانٍ، وإن لم يكن مؤمناً بما جاء به الرسول فهو مشرك، كما كانوا عليه في الجاهلية، كانوا يتزوجون البغايا.

وهذا القول يجمع بين النكاح والوطء، بل في هذه المسألة قد يكون من لازمه.

---

(١) ينظر: المبدع شرح المقنع (ج٧/ص٦٢)، ومجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (ج٢٠/ص٢٢٩).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ج٨/ص٢٥٢١) من طريق أبي سعيد الأشج، عن أبي خالد، عن ابن أبي ذئب، عن شعبة مولى ابن عباس، عن ابن عباس به.

وعزاه السيوطي لابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مردويه. وجاء عن الإمام مالك في المدونة (ج٢/ص١٧٣) من طريق ابن وهب، عن ابن أبي ذئب، عن شعبة، عن ابن عباس، به.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن زعم أن النكاح هنا هو الوطء، فالمعنى: أن الزاني لا يطأ إلا زانية أو مشركة، والزانية لا يطؤها إلا زان أو مشرك، وهذا أبلغ فى الحجة عليهم، فمن وطئ زانية أو مشركة بنكاح فهو زان».

ويقول: «﴿ ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً ﴾ فإن هذا يدل على أن الزاني لا يتزوج إلا زانية أو مشركة، وإن ذلك حرام على المؤمنين، وليس هذا لمجرد كونه فاجراً، بل لخصوص كونه زانياً، وكذلك في المرأة ليس لمجرد فجورها، بل لخصوص زناها، بدليل أنه جعل المرأة زانية إذا تزوجت زانياً، كما جعل الزوج زانياً إذا تزوج زانية، هذا إذا كانا مسلمين يعتقدان تحريم الزنا، وإذا كانا مشركين فينبغي أن يعلم ذلك. ومضمونه: أن الرجل الزاني لا يجوز نكاحه حتى يتوب، وذلك بأن يوافق اشتراطه الإحصان، والمرأة إذا كانت زانية لا تحصن فرجها عن غير زوجها بل يأتيها هو وغيره كان الزوج زانياً هو وغيره يشتركون في وطئها كما تشترك الزناة في وطء المرأة الواحدة، ولهذا يجب عليه نفي الولد الذي ليس منه، فمن نكح زانية فهو زانٍ، أي: تزوجها، ومن نكحت زانياً فهي زانية، أي: تزوجته؛ فإن كثيراً من الزناة قصروا أنفسهم على الزواني؛ فتكون المرأة خدناً وخليلاً له لا يأتي غيرها، فإن الرجل إذا كان زانياً لا يعف امرأته، وإذا لم يعفها تشوقت هي إلى غيره فزنت به، كما هو الغالب على نساء الزواني»[1].

يقول ابن القيم: «فإن قيل: فما وجه الآية؟. قيل: وجهها -والله أعلم- أن المتزوج أمر أن يتزوج المحصنة العفيفة، وإنما أبيح له نكاح المرأة بهذا الشرط كما ذكر ذلك سبحانه في سورتي النساء والمائدة، والحكم المعلق على الشرط ينتفي عند انتفائه، والإباحة قد علقت على شرط الإحصان،

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج١٥/ص٣١٨).

فإذا انتفى الإحصان انتفت الإباحة المشروطة به، فالمتزوج إما أن يلتزم حكم الله وشرعه الذي شرعه على لسان رسوله، أو لا يلتزمه، فإن لم يلتزمه فهو مشرك لا يرضى بنكاحه إلا من هو مشرك مثله، وإن التزمه وخالفه ونكح ما حرم عليه لم يصح النكاح فيكون زانياً، فظهر معنى قوله: ﴿لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾، وتبين غاية البيان»[1].

وقال بهذا القول السعدي[2].

يقول الطاهر: «مَن كان الزنى دأباً له قبل الإسلام وتخلق به ثم أسلم، وأراد تزوج امرأة ملازمة للزنا مثل البغايا ومتخذات الأخدان، ولا يكن إلا غير مسلمات لا محالة، فنهى الله المسلمين عن تزوج مثلها بقوله: ﴿وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، وقدم له ما يفيد تشويهه بأنه لا يلائم حال المسلم، وإنما هو شأن أهل الزنى، أي: غير المؤمنين؛ لأن المؤمن لا يكون الزنى له دأباً، ولو صدر منه لكان على سبيل الفلتة. فقوله: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ تمهيد وليس بتشريع؛ لأن الزاني بمعنى مَن الزنى له عادة لا يكون مؤمناً؛ فلا تشرع له أحكام الإسلام»[3].

فنجد أن كلام الطاهر مستقيم، وأفاد فائدة نفيسة، وهي أن من دأبه الزنا والخنا هم أهل الفسوق من غير المؤمنين؛ لأن المؤمن لا يكون الزنا له دأباً، ولو صدر منه لكان على سبيل الفلتة.

أما قوله: «ولا يكن إلا غير مسلمات لا محالة» فهذا ليس على إطلاقه، لكن إن حصل مثل هذا النوع من المسلمين فهو شاذ ونادر، والنادر لا حكم له.

---

(١) ينظر: زاد المعاد (ج٥/ص١١٤)، وإغاثة اللهفان (ص٦٦).

(٢) ينظر: تفسير السعدي (ص٥٦١).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٨/ص١٥٥).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى:

﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[١]

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «اعلم أن تفسير هذه الآية معضل، وأن المفسرين ما وفَّوها حق البيان، وما أتوا إلا إطناباً في تكرير مختلف الروايات في سبب نزولها، وأسماء من وردت أسماؤهم في قضيتها، دون إفصاح عما يستخلصه الناظر من معانيها وأحكامها»[٢].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن مفهوم المخالفة من الآية هو: أن من لم ترد التحصن -وهو التعفف- فلا مانع من إكراهها، وإنما الممنوع من إكراهها -في ظاهر الآية- هي الجارية الشريفة، وهذا هو المعنى المتبادر إلى الذهن.

قال ابن الجوزي: «والإشكال في هذه الآية أن يقال: كيف قال: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾، فيجوز إكراههن إن لم يردن التحصن»[٣].

أو تكون ﴿إِنْ﴾ الشرطية ليست على بابها.

قال الرازي: «الذي نقول به: إن المعلق بكلمة ﴿إِنْ﴾ على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء، والدليل عليه: اتفاق أهل اللغة على أن كلمة (إن) للشرط،

---

(١) سورة النور:٣٣.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٨/ص٢٢٤).

(٣) ينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (ج٣/ص١١١).

واتفاقهم على أن الشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه، ومجموع هاتين المقدمتين النقليتين يوجب الحكم بأن المعلق بكلمة (إن) على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء.

واحتج المخالف بهذه الآية فقال: إنه سبحانه علق المنع من الإكراه على البغاء على إرادة التحصن بكلمة ﴿إِنْ﴾ فلو كان الأمر كما ذكرتموه لزم أن لا ينتفي المنع من الإكراه على الزنا إذا لم توجد إرادة التحصن، وذلك باطل، فإنه سواء وجدت إرادة التحصن أو لم توجد فإن المنع من الإكراه على الزنا حاصل»[(١)].

ثالثاً: دفع الإشكال

إن قول الطاهر في حق المفسرين في هذه الآية أنهم ما وفَّوها حق البيان، وما أتوا إلا إطناباً في تكرير مختلف الروايات، إلى آخر ما قال، هذا الكلام ليس على إطلاقه، بل تكلموا وبينوا ووفَّوا القول فيها على حسب ما توصلت إليه قدراتهم العلمية ومعرفتهم بمعاني كلام الله.

وللطاهر حق الاعتراض على أقوالهم، وهو أهل لذلك، لكن ليس بهذا الأسلوب، وسنجد كلام العلماء في هذه الآية عند ذكر الخلاف في معنى الآية.

أما اختيار الطاهر في دفع الإشكال عن هذه الآية فهو مخالف لنصوص الكتاب والسنة وللكتب المنَزلة، ولم يقل به أحد من العلماء، وما فهمه عن المفسرين أنهم يريدون هذا القول بعيد كل البعد.

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٣/ص١٩٢).

يقول الطاهر: ((قد كان هذا البغاء مشروعاً في الشرائع السالفة، فقد جاء في سفر التكوين في الإصحاح ٣٨: "فخلعت عنها ثياب ترملها، وتغطت ببرقع، وتلففت، وجلست في مدخل (عينائم) التي على الطريق" ... "فنظرها يهوذا، وحسبها زانية؛ لأنها كانت قد غطت وجهها، فمال إليها على الطريق، وقال: هاتي أدخل عليك. فقالت: ماذا تعطيني ؟ فقال: أرسل لك جدي معزى من الغنم ... ودخل عليها فحبلت منه"))(١).

يقول الطاهر: ((ولا يعقل أن يكون البغاء محرماً قبل نزول هذه الآية؛ إذ لم يعرف قبلها شيء في الكتاب والسنة يدل على تحريم البغاء، ولأنه لو كان كذلك لم يتصور حدوث تلك الحوادث التي كانت سبب نزول الآية؛ إذ لا سبيل للإقدام على محرّم بين المسلمين أمثالهم، ولذلك فالآية نزلت توطئة لإبطاله، كما نزل قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ ﴾ [النساء:٤٣] توطئة لتحريم الخمر ألبتة، وهو الذي جرى عليه المفسرون مثل الزمخشري والفخر بظاهر عباراتهم دون صراحة، بل بما تأولوا به معاني الآية))(٢).

ثم قال: ((فقد تكون الآية توطئة لتحريم البغاء تحريماً باتاً، فحرم على المسلمين أن يكرهوا إماءهم على البغاء لأن الإماء المسلمات يكرهن ذلك ولا فائدة لهن فيه، ثم لم يلبث أن حرم تحريماً مطلقاً كما دل عليه حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن مهر البغيّ»(٣)، فإن النهي عن أكله يقتضي إبطال البغاء))(٤).

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٨/ص٢٢٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٨/ص٢٢٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٧/ص٦١، ح٥٣٤٦).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٨/ص٢٢٧).

فيرد على هذا القول: أن البغاء لم يكن في يوم من الأيام مباحاً منذ أن خلق الله تعالى الخليقة؛ بل جميع الشرائع جاءت بتحريمه، ولذلك قال الله تعالى عن مريم -عليها السلام- عندما جاءت بعيسى إلى قومها حكاية عنهم: ﴿قَالُوا۟ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا ﴿٢٧﴾ يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾ [مريم:٢٧-٢٨]، فجعلوا ذلك أمراً عظيماً ومنكراً.

وقد تناهى قبحه، واستقر فحشه في العقول حتى عند كثير من الحيوانات، كما ذكر البخاري في صحيحه عن عمرو بن ميمون الأودي قال: رأيت في الجاهلية قرداً زنا بقردة!، فاجتمع القرود عليهما، فرجموهما حتى ماتا[1].

وكان قبيحاً عند العرب قبل البعثة، فلم يكن يرتكب الزنا إلا سفاسف الناس وأراذلهم.

وقال الله في صفات عباد الرحمن: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا﴾ [الفرقان:٦٨-٦٩].

وقال عن المؤمنين: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ﴿٢٩﴾ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المعارج:٢٩-٣٠].

والأدلة من الكتاب والسنة متضافرة على تحريمه مطلقاً من أول وهلة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٥/ص٤٤، ح٣٨٤٩).

ولم يحرم الزنا على مراحل مثل ما حرم الخمر، فقد تدرج الشارع في تحريم الخمر على عدة مراحل، ولم يتدرج في تحريم الزنا؛ لعظم قبحه وفحشه، وكثرة أضراره وعواقبه الوخيمة، وإنما كان التدرج في إنزال العقوبة بفاعله.

وأما حديث عائشة الذي قالت فيه: (إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا: لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل لا تزنوا لقالوا: لا ندع الزنا أبداً)[1] فظاهره أنها جمعت بين تحريم الخمر وتحريم الزنا في التدريج، ويخيل إلى سامعه أن تحريم الزنا لم يتم إلا على مراحل كالخمر، وليس ذلك بصحيح، ولا هو مراد بنت الصديق، فإنها -رضي الله عنها- كانت تعلم أن الزنا حرم دفعة واحدة، في خطوة واحدة، وأما التحريم فهو أمر مقطوع به من أول الأمر، بخلاف الخمر وبخلاف فرضية الصيام.

قال الشيخ مناع القطان: (وأصل الزنا حُرم بمكة، قال في سورة الإسراء: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: ٣٢]، ولكن العقوبات المترتبة عليه نزلت بالمدينة)[2].

قال صاحب كتاب فقه السنة في التدرج في تحريم عقوبة الزنا: (يرى كثير من الفقهاء أن تقرير عقوبة الزنا كانت متدرجة كما حدث في تحريم الخمر، وكما حصل في تشريع الصيام، فكانت العقوبة أولاً بالإيذاء، ثم الحبس، ثم استقرت العقوبة الأخيرة التي هي الجلد مع النفي للبكر والرجم للثيب). انتهى[3].

---

(١) أخرجه صحيح البخاري (ج٥/ص١٨٥، ح٤٩٩٣).

(٢) ينظر: مباحث في علوم القرآن لمناع القطان (ص١١٣).

(٣) ينظر: فقه السنة (ج٢/ص٤٠٤).

وما جاء في سفر التكوين لعله مما طرأ عليه التحريف والتبديل؛ لأنه مخالف لنصوص الوحيين، ومن هذه النصوص: ما في صحيح البخاري أن النبي ﷺ قال: «بينما كلب يطيف[١] بركية كاد يقتله العطش، إذ رأته بغي من بغايا بني إسرائيل، فنَزعت موقها، فسقته، فغفر لها به»[٢].

فقوله: «فغفر لها» لأعظم دليلٍ على تحريم البغاء على بني إسرائيل، وأنها ارتكبت جريمة الزنا فغفر لها بسبب ما فعلته.

أما الأقوال في معنى هذه الآية فهي كالتالي:

القول الأول: أن الكلام في هذه الآية ورد على سبب، فوقع النهي على تلك الصفة، وإن لم يكن شرطاً فيه.

فإذا عرفت سبب النُّزول اتضح لك وجه هذا الشرط في الآية: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾، وهو أن عبد الله بن أبي ابن سلول كان يقول لجارية له: اذهبي فابغينا شيئا، فأنزل الله ﷻ: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٣].

فالله ﷻ أنزل هذه الآية لهذا السبب، ليعالج واقعة حاصلة من بعض الناس، وإن كان المعنى أعم من ذلك، فالمرأة لا يجوز لها أن تفعل هذا الفعل، ولا يجوز لوليها أو لسيدها أن يسمح لها بذلك، سواء كانت تريد التحصن أو لا تريده، وإنما قال: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ لأن هذا يتناسب مع الواقعة التي نزل القرآن ليعالجها، فسبب النُّزول يبين المعنى هنا.

---

(١) قوله: «يُطيف» بضم أوله، من أطاف، يقال: أطفت بالشيء إذا أدمت المرور حوله. ينظر: فتح الباري (ج٦/ص٥١٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص١٧٣، ح٣٤٦٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (ج٨/ص٢٤٤، ح٧٧٣٧) من حديث جابر رضي الله عنه.

قال الرازي وغيره في ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾: ((إن القصة التي وردت الآية فيها كانت كذلك، على ما روينا أن جارية عبدالله بن أبي امتنعت عليه طلباً للعفاف، فأكرهها، فنَزلت الآية موافقة لذلك))[١].

وقال الألوسي: ((بل هو للمحافظة على عادة من نزلت فيهم الآية، حيث كانوا يكرهونهن على البغاء، وهن يردن التعفف عنه، مع وفور شهوتهن الآمرة بالفجور، وقصورهن في معرفة الأمور الداعية إلى المحاسن الزاجرة عن تعاطي القبائح، وفي قوله: ﴿أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ إظهار اللوم والتوبيخ لهؤلاء الأسياد الذين يكرهون إماءهم على الزنا؛ فإنه قال: كيف تكرهون هذه الأمة وهي أمة تريد التحصن ثم تكرهها أنت على الزنى من أجل عرض الدنيا، ففيه من اللوم والتوبيخ ما هو ظاهر، وليس شرطاً في الحكم بمعنى أنها لو لم ترد التحصن فلك أن تكرهها، لا، ولكن هذا المقصود به إظهار اللوم والتوبيخ لهؤلاء الأسياد بالنسبة لإكراههم فتياتهم على البغاء، لا سيما عند إرادة التعفف، وتوفر الرغبة فيها، كما يشعر به التعبير بـ﴿أَرَدْنَ﴾ بلفظ الماضي))[٢].

القول الثاني: في قوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ شرط لإرادة التحصُّن، لأن الإكراه لا يُتَصور إلا عند إرادة التحصُّن، فأما إذا لم ترد المرأة التحصُّن، فانها تبغي بالطبع.

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٣/ص١٩٢)، والمحرر الوجيز (ج٤/ص٢٢٣)، وزاد المسير (ج٦/ص٣٨)، وفتح القدير (ج٤/ص٤٢).

(٢) ينظر: تفسير أبي السعود (٥/ ٤٦)، روح المعاني (ج١٨/ص١٥٧).

فقوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ راجع إلى الفتيات، وذلك أن الفتاة إذا أرادت التحصن فحينئذ يمكن ويتصور أن يكون السيد مكرهاً، ويمكن أن ينهى عن الإكراه، وإذا كانت الفتاة لا تريد التحصن فلا يتصور أن يقال للسيد لا تكرهها؛ لأن الإكراه لا يتصور فيها وهي مريدة للزنا. وإلى هذا المعنى أشار ابن العربي والقرطبي وغيرهم[١].

يقول ابن العربي: «وقع في مطلق هذه الآية النهي عن الإكراه على الزنا إن أرادت المكرهة الإحصان، ولا يجوز الإكراه بحال، فتعلق بعض الغافلين بشيء من دليل الخطاب في هذه الآية، وذكروه في كتب الأصول لغفلتهم عن الحقائق في بعض المعاني، وهذا مما لا يحتاج إليه؛ وإنما ذكر الله إرادة التحصن من المرأة لأن ذلك هو الذي يصور الإكراه، فأما إذا كانت راغبة في الزنا لم يتصور إكراه»[٢].

ورجح هذا القول ابن عطية، وقال: «وذهب هذا النظر عن كثير من المفسرين»[٣].

قال ابن حزم: «ذكر إرادة التحصن إنما كان لكونه شرطاً في الإكراه؛ لاستحالة تحقق الإكراه على الزنا في حق من هو مريد له غير مريد للتحصن، لا لأنه شرط في تحريم الإكراه على الزنا»[٤].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٦/ص٩٦)، والجامع لأحكام القرآن (ج١٢/ص٢٥٤)، والكشاف (ج٣/ص٢٤٤).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٦/ص٩٦).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٢٢٣).

(٤) ينظر: الإحكام في أصول القرآن (ص٢٧٦).

ورد هذا القول الشوكاني بقوله: «فإن الأمة قد تكون غير مريدة للحلال ولا للحرام، كما فيمن لا رغبة لها في النكاح والصغيرة، فتوصف بأنها مكرهة على الزنا مع عدم إرادتها للتحصن، فلا يتم ما قيل من أنه لا يتصور الإكراه إلا عند إرادة التحصن، إلا أن يقال: إن المراد بالتحصن هنا مجرد التعفف، وأنه لا يصدق على من كانت تريد الزواج أنها مريدة للتحصن، وهو بعيد، فقد قال الحبر ابن العباس: إن المراد بالتحصن التعفف والتزوج، وتابعه على ذلك غيره»[1].

ويجاب عن هذا الاعتراض: بأن الإحصان في هذه الآية يراد به التعفف كما وَضَّح ذلك سبب النُّزول.

أو يقال: إن المرأة العفيفة هي التي تريد أن تصون نفسها عن الحرام بأي طريقة، إما بالزواج، أو بالالتزام بشرع الله، كطلب العلم، أو الصوم، أو غير ذلك، والتي تكره على الزنا وهي لا تريد الحلال (الزواج) ولا الحرام هي أيضاً عفيفة؛ لأنها لا تريد الحرام، فيقال: كيف تكرهونها على الزنا وهي لا تريد لا زواجاً ولا بغاءً.

القول الثالث: أن قوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ بمعنى: إذا أَرَدْنَ، وليس معناه الشرط، ومثله: ﴿وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة:٢٧٨]، ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران:١٣٩][2].

---

(١) ينظر: فتح القدير (ج٤/ص٤٢).

(٢) ينظر: زاد المسير (ج٦/ص٣٨)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٤/ص٣٧٧).

قال البغوي: «﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ أي: إذا أردن، وليس معناه الشرط؛ لأنه لا يجوز إكراههن على الزنا وإن لم يردن تحصناً، كقوله تعالى: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾، أي: إذا كنتم مؤمنين»[1].

وقال الزمخشري: «وقوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ وإيثارها على (إذا) إيذان بأن المساعيات كنّ يفعلن ذلك برغبة وطواعية منهن، وأن ما وجد من معاذة أومسيكة[2] من حيز الشاذ النادر»[3].

القول الرابع: إن في الكلام تقديماً وتأخيراً، تقديره: وأنكحوا الأيامى ... إلى قوله: وإمائكم إن أردن تحصناً، ولا تُكرهوا فتياتكم على البغاء لتبتغوا عرض الحياة الدنيا، وهو كسبهن وبيع أولادهن.

قال ابن عطية: «وقال بعضهم في قوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ راجع إلى الأيامى، أي: في الكلام تقديم وتأخير؛ أي: وأنكحوا الأيامى والصالحين من عبادكم إن أردن تحصناً»[4].

ورد هذا القول وضعفه ابن عطية، والقرطبي، وابن جزي، وأبو حيان[5].

---

(١) ينظر: تفسير البغوي (ج٦/ص٤٤).

(٢) هن إماء للمنافق عبد الله بن أبي بن سلول، وقد ذكر ذلك أكثر المفسرين. أنظر : تفسير البغوي (ج٦/ص٤٤).

(٣) ينظر: الكشاف (ج٣/ص٢٤٥).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٢٢٣).

(٥) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٢٢٣)، والجامع لأحكام القرآن (ج١٢/ص٢٥٤)، وتفسير البحر المحيط (ج٦/ص٤١٦).

قال أبو حيان: «إن قولهم في ﴿إِنۡ أَرَدۡنَ﴾ راجع إلى قوله: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ﴾ فيه بعد وفصل كثير، وأيضاً فالأيامى يشمل الذكور والإناث، فكان لو أريد هذا المعنى لكان التركيب: إن أرادوا تحصناً؛ فيغلب المذكر على المؤنث»[(١)].

وقد سبق كلام الطبري، وأبو جعفر النحاس، وشيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة التقديم والتأخير في معاني التفسير في مباحث سابقة[(٢)].

القول الخامس: أن هذا الشرط لا مفهوم له؛ لأنه خرج مخرج الغالب، والكلام الوارد على سبيل الغالب لا يكون له مفهوم خطاب، لأن الغالب أن الإكراه لا يحصل إلا عند إرادة التحصن[(٣)].

قالوا: كما أن الخلع يجوز في غير حالة الشقاق، ولكن لما كان الغالب وقوع الخلع في حالة الشقاق لم يكن لقوله: ﴿فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦ﴾ [البقرة:٢٢٩] مفهوم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾[النساء:١٠١]، والقصر لا يختص بحال الخوف، ولكنه أخرجه على الغالب، وقوله: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النساء:٢٣]، فكذلك هنا[(٤)].

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٦/ص٤١٦).

(٢) ينظر: مبحث المشكل في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٦/ص٥٦)، و اللباب في علوم الكتاب (ج١٤/ص٣٧٧)، وفتح القدير (ج٤/ص٤٢)، وشرح النووي على مسلم (ج١٨/ص١٦٣).

(٤) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج١٤/ص٣٧٧).

قال الشوكاني: «إن هذا الشرط خرج مخرج الغالب؛ لأن الغالب أن الإكراه لا يكون إلا عند إرادة التحصن، فلا يلزم منه جواز الإكراه عند عدم إرادة التحصن، وهذا الوجه أقوى هذه الوجوه»[1].

القول السادس: أن هذا الشرط في قوله: ﴿إِنۡ أَرَدۡنَ﴾ ملغى.

قال السيوطي: «وقع في القرآن (إن) بصيغة الشرط وهو غير مراد في ستة مواضع» وذكر منها هذه الآية: ﴿وَلَا تُكۡرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمۡ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا﴾[2]. وضعف هذا القول ابن عطية، والقرطبي[3].

لكن هذا القول يؤول إلى نفس المعنى الذي نص العلماء عليه، وهو أنه خرج مخرج الغالب، وهو القول الخامس، وأنه لا مفهوم للشرطية في قوله: ﴿وَلَا تُكۡرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمۡ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا﴾؛ لأن إرادتهن التحصن موافقة للواقع والغالب، فلا يجوز إكراه الفتيات على البغاء إن مالت أنفسهن إلى الفحشاء ولم يردن التحصن، والآية لا تشترط شرطاً، وإنما توافق واقع الفتيات عندما يكون واقعاً سليماً ليس فيه شذوذ.

الترجيح:

إن الخلاف في هذه الأقوال إنما هو اختلاف تنوع لا تضاد، فهذه الصورة في سبب النُّزول تحكي واقعة حال، وأن هذه الحالة هي الغالب في الإكراه على الزنا؛ لأنه لا تكره عليه إلا عفيفة، فإذا كان هذا الغالب فهو لا مفهوم له، و﴿إِنۡ﴾ حرف شرط لا عمل له؛ لأنه بمعنى إذا.

---

(١) ينظر: فتح القدير (ج٤/ص٤٢).

(٢) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج١/ص٤٥١).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٢٢٣)، والجامع لأحكام القرآن (ج١٢/ص٢٥٤).

وما ذكره الزمخشري في إيثار (إن) على (إذا) في هذا الموضع كلام نفيس لا يستهان به، حيث بين أن هذا الإيثار إيذانٌ بأن الإماء كنّ يفعلن ذلك برغبة وطواعية منهن، ومن النادر أن تجد أمة عفيفة حصينة فقال: ﴿إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا﴾.

وأما ما قيل في التقديم والتأخير فهو قول ضعيف؛ لما ذكر أبو حيان، ولا حاجة إليه إذا استقام معنى الآية من دون القول به.

وبعد هذه الأقوال يتبين إكرام الإسلام للمرأة، وأن هذا نوع من أساليب الجاهلية الممقوتة التي تعامل بها المرأة قبل الإسلام، وهذا الصنيع فيه هدر لكرامة المرأة، وهتك لعرضها، وتحطيم لشعورها، وامتهان لشخصيتها، فجاء الإسلام باحترم كرامتها وشعورها، وصان عرضها، وحفظ شخصيتها، فلله الحمد والمنة.

المبحث الرابع عشر: مشكل المعنى في سورة الشعراء

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٢٠١﴾ فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٠٢﴾ فَيَقُولُوا۟ هَلْ نَحْنُ مُنظَرُونَ ﴿٢٠٣﴾ ﴾

أولاً: نص الإشكال

يقول الطاهر: «العطف في ﴿ فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً ﴾ يفيد التعقيب؛ فيثير إشكالاً ... فيتعيّن تأويل معنى الآية، وقد حاول صاحب الكشاف والكاتبون عليه تأويلها بما لا تطمئن له النفس»[1].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

الفاء في قوله: ﴿ فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً ﴾ معطوفة على ﴿ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴾ كما دل عليه نصب (يأتيهَم).

فيكون ترتيب الكلام: يرون العذاب فيأتيهم بغتة، وهذا المعنى لا يستقيم، وهو أن مشاهدتهم ورؤيتهم للعذاب قد حصلت قبل مجيئه بغتة؛ لأنهم إذا رأوا العذاب وشاهدوه لم يكن مجيئه لهم بغتة.

والفاء هنا تفيد التعقيب، وهم رأوه، أي: العذاب، فعقيب ذلك بغتوا فيه.

يقول الطاهر: ويستلزم معنى العطف من إفادة التعقيب بأن إتيان العذاب لا يكون بعد رؤيتهم إياه، بل هما حاصلان مقترنان.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٩/ص١٩٥).

وسئل ابن حجر الهيتمي[١] عن هذه الآية، فذكر أنها أشكلت على العز بن عبد السلام وقال: ((إنهم شاهدوا العذاب ورأوه، فكيف يأتيهم بغتة بعد ذلك؛ لأن الفاء تدل على التعقيب))[٢].

وقال الزمخشري: ((فهل معنى ذلك التعقيب ترادف رؤية العذاب ومفاجأته وسؤال النظرة فيه في الوجود))[٣]، ثم أجاب عن هذا الإشكال، لكن الطاهر يرى أن تأويله ودفعه للإشكال لا تطمئن له النفس.

ثالثاً: دفع الإشكال

يقول الطاهر عندما أثار الإشكال: ((وذلك ما يستلزمه معنى العطف من إفادة التعقيب؛ فيثير إشكالاً بأن إتيان العذاب لا يكون بعد رؤيتهم إياه، بل هما حاصلان مقترنان، فتعيّن تأويل معنى الآية)).

قبل أن يتعين علينا تأويل معنى الآية نقف عند قول الطاهر وقفة يسيرة، حيث قال: ((بل هما حاصلان مقترنان)) فيقال: إن التعقيب لا يشترط فيه الاقتران في الحصول، بل بحسب وصف ذلك الفعل وما يناسبه.

يقول ابن هشام: ((الفاء المفردة: ترد على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون عاطفةً؛ فتفيد الترتيب والتعقيب والسببية)).

---

(١) هو شهاب الدين، أبو العباس، أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري الشافعي (ت٩٧٣هـ). ينظر: البدر الطالع (ج١/ص١٠٩)، والكواكب السائرة (ج٢/ص١٤٤)، وشذرات الذهب (ج٨/ص٣٧٠-٣٧٢).

(٢) ينظر: الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي (ص١٩١).

(٣) ينظر: الكشاف (ج٣/ص٣٤٢).

ثم يقول: «والتعقيب في كل شيء بحسبه، ألا ترى أنه يقال: تزوج فلان فولد له إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن كانت متطاولة، ودخلت البصرة فبغداد إذا لم تقم في البصرة ولا بين البلدين، وقال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾[الحج:٦٣]»[١].

أما تأويل معنى الآية ففيه عدة وجوه:

الوجه الأول: أن جملة ﴿فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً﴾ بدل اشتمال.

يقول الطاهر: «والوجه عندي في تأويلها أن تكون جملة ﴿فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً﴾ بدل اشتمال من جملة ﴿يَرَوُا ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾، وأدخلت الفاء فيها لبيان صورة الاشتمال، أي: أن رؤية العذاب مشتملة على حصوله بغتة، أي: يرونه دفعة دون سبق أشراطٍ له»[٢].

وبدل الاشتمال: هو بدلُ شيءٍ من شيءٍ يشتمل عاملُه على معناه اشتمالاً بطريق الإجمال، بحيث إذا ذكر المبدل منه تشوفت النفس إلى ذكر البدل. نحو: نفعني خالد علمُه.ف(علمُه) بدل اشتمال من (خالد)، وهو منطوٍ تحته، وليس جزءاً منه. ولو قلت: نفعني خالد، لم يتضح المراد، وهل نفعك علمه أو ماله أو جاهه؟ فإذا ذكر البدل اتضح المقصود. ومنه قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [البقرة:٢١٧]، ف﴿قِتَالٍ فِيهِ﴾ بدل اشتمال من ﴿ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾، وبينهما تعلق وارتباط بوقوع القتال فيه[٣].

---

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص٢١٤).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٩/ص١٩٥).

(٣) ينظر: أوضح المسالك (ج٣/ص٤٠٢)، والنحو الوافي (ج٣/ص٦٦٧، ٦٦٩)، وتعجيل الندى بشرح قطر الندى (ص٢٦٦).

ولو كان كما قال الطاهر لكانت الآية: حتى يروا العذاب الأليم مباغتهم، لكن في هذه الآية وجد فاصل، وهو الفاء، فهي تفيد معنى غير البدل، حيث تفيد عطف جملة فعلية على جملة فعلية، كما ذكر ذلك في كتب إعراب القرآن[(١)].

وليست جملة ﴿فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً﴾ بدل من ﴿يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾؛ لأنها جملة مستقلة بنفسها، ولا ينتظر السامع ما بعدها، فعندما تقول: أعجبني زيد، ينتظر السامع ما هو الجزء أو الشيء الذي أعجبك فيه، وهو ما يسمى (بالبدل)، هل هو علمه أو حسنه أو كله.

الوجه الثاني: أن قوله: ﴿فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً﴾ معطوف على قوله: ﴿سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾، وقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾.

يقول ابن حجر الهيتمي: «إشكال العز بن عبد السلام مبني على ما فهمه، وهو أن ﴿فَيَأْتِيَهُم﴾ عطف على ﴿يَرَوُا﴾ وليس الأمر كذلك، وإنما هو معطوف على قوله: ﴿سَلَكْنَاهُ﴾، وقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ بيان وتأكيد لما دل عليه قوله: ﴿سَلَكْنَاهُ﴾»[(٢)].

فيكون التقدير في هذه الجملة: كذلك سلكناه في قلوب المجرمين، فيأتيهم بغتة وهم لا يشعرون، فيقولوا هل نحن منظرون، لا يؤمنون به حتى يروا العذاب الأليم.

وهذا التقدير فيه تنافر في المعنى، ولا يستقيم مرجع الضمائر في هذه الآية في ﴿فَيَأْتِيَهُم﴾ ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾.

وأصل الكلام تقديم ما حقه التقديم، وتأخير ما حقه التأخير.

---

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن للخراط (ص٣٧٥).

(٢) ينظر: الفتاوى الحديثية (ص١٩١).

الوجه الثالث: أن قوله: ﴿فَيَأْتِيَهُم﴾ ليس بمعطوف على ﴿حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ﴾، إنَّما هو جوابٌ لقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾.

قال الأخفش: «وقال: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾، ﴿فَيَأْتِيَهُم﴾ ليس بمعطوف على ﴿حَتَّىٰ﴾، إنَّما هو جوابٌ لقوله: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾، فلما كان جواباً للنفي انتصب، وكذلك ﴿فَيَقُولُوا﴾ إنما هو جواب للنفي»(١).

لكن يقال: أين مرجع الضمير؟ وفي الكلام فصل لا حاجة إليه، والمعربون ذكروا أنها معطوفة.

الوجه الرابع: أن ترتيب الجمل في هذه الآية ليست متعاقبة في الوجود، إنما هو في ترتيبها وتعاقبها في الشدة، فبعضها أشد من بعض.

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى التعقيب في قوله: ﴿فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً﴾؟ قلت: ليس المعنى ترادف رؤية العذاب ومفاجأته وسؤال النظرة فيه في الوجود، إنما المعنى ترتبها في الشدّة، كأنه قيل: لا يؤمنون بالقرآن حتى تكون رؤيتهم للعذاب ما هو أشدّ منها، وهو لحوقه بهم مفاجأة، فما هو أشدّ منه وهو سؤالهم النظرة. ومثال ذلك أن تقول لمن تعظه: إن أسأت مقتك الصالحون، فمقتك الله، فإنك لا تقصد بهذا الترتيب أنّ مقت الله يوجد عقيب مقت الصالحين، وإنما قصدك إلى ترتيب شدّة الأمر على المسيء، وأنه يحصل له بسبب الإساءة مقت الصالحين، فما هو أشدّ من مقتهم: وهو مقت الله»(٢).

---

(١) ينظر: معانى القرآن (ج٣/ص١٨)، وذكره القرطبي عن القشيري في الجامع لأحكام القرآن (ج١٣/ص١٣٩).

(٢) ينظر: الكشاف (ج٣/ص٣٤٢)، وتفسير البحر المحيط (ج٧/ص٤١).

فيقال: إن العذاب لم يحل ولم ينْزل عليهم حتى يوصف بالشدة، بل إن الله يحكي حالهم وما سيحل بهم، وهذا القول لا يدفع الإشكال، فالإشكال قائم، وهم أنهم رأوا العذاب ثم بغتوا فيه، والثاني أشد من الأول على قول الزمخشري، وترتيبها وتعاقبها في الشدة يستلزم ترتيبها في الوقوع والوجود.

الترجيح

إن الرؤية في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ ليست على بابها، بل المراد بها المشارفة والمقاربة، أو أنهم يرونه فلا يظنونه عذاباً حالاً بهم فيباغتهم، فالله يصف حالهم وما جبلوا عليه من الإجرام، وما جعل على قلوبهم من الطبع والختم، وأنهم لا يؤمنون حتى يروا ويشاهدوا العذاب الأليم، إما بالقرب منه، أو أنهم يظنون أنه غير واقع بهم، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا۟ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ۚ بَلْ هُوَ مَا ٱسْتَعْجَلْتُم بِهِۦ ۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الأحقاف: ٢٤].

ثم بعد ذلك يصف ما يحل بهم، ﴿فَيَأْتِيَهُم﴾ أي: ذلك العذاب بغتة، فيقولون هل نحن منظرون وممهلون حتى نتوب، فيندمون أشد الندم ولات ساعة مندم، ﴿فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾ [غافر: ٨٤-٨٥].

قال الزركشي وابن هشام: «﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ أي: حتى يشارفوا رؤيته ويقاربوها؛ لأن بعده ﴿فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً﴾، وإذا رأوه حقيقة ثم جاءهم لم يكن مجيئه لهم بغتة»[1].

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٢/ص٢٩٣)، ومغني اللبيب (ص٣٤٥).

ويحتمل أن تحمل الرؤية على حقيقتها، وذلك على أن يكون يرونه فلا يظنونه عذاباً، ﴿وَإِن يَرَوْاْ كِسْفًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ سَاقِطًا يَقُولُواْ سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ [الطور:٤٤]، ولا يظنونه واقعاً بهم، وحينئذ يكون أخذه لهم بغتة بعد رؤيته[١].

ففرعون اللعين رأى العذاب، وتوسط به، وهو البحر، ولم يظن أنه سيباغته الغرق، فلما باغته الغرق قال ما قال.

يقول ابن كثير: «كل ظالم وفاجر وكافر إذا شاهد عقوبته ندم ندمًا شديدًا، هذا فرعون لما دعا عليه الكليم بقوله: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُواْ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾ قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَّعْوَتُكُمَا فَٱسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَآنِّ سَبِيلَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يونس:٨٨-٨٩]، فأثرت هذه الدعوة في فرعون، فما آمن حتى رأى العذاب الأليم، ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُۥ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾ ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس: ٩٠-٩١]»[٢].

---

(١) ينظر: المصدران السابقان.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٦/ص١٦٤).

المبحث الخامس عشر: مشكل المعنى في سورة القصص

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلۡحَقُّ مِنۡ عِندِنَا قَالُواْ لَوۡلَآ أُوتِيَ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ مُوسَىٰٓۚ أَوَلَمۡ يَكۡفُرُواْ بِمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ مِن قَبۡلُۖ قَالُواْ سِحۡرَانِ تَظَٰهَرَا وَقَالُوٓاْ إِنَّا بِكُلّٖ كَٰفِرُونَ ٤٨﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «ضمير ﴿يَكۡفُرُواْ﴾ عائد إلى القوم من قوله: ﴿لِتُنذِرَ قَوۡمٗا﴾، وهم مشركو العرب؛ لتتناسق الضمائر من قوله: ﴿وَلَوۡلَآ أَن تُصِيبَهُم﴾ وما بعده من الضمائر أمثاله، فيشكل عليه أن الذين كفروا بما أوتي موسى هم قوم فرعون دون مشركي العرب»[1].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

هذه الآيات نزلت في مقارعة كفار قريش لَمَّا جاءهم الحق ورفضوه، وطلبوا المعجزات التي نزلت على الأنبياء السابقين.

ومن جملة هؤلاء الأنبياء موسى عليه السلام، وقالوا: لولا أوتي محمد ﷺ مثل ما أوتي موسى من إنزال الكتاب عليه جملة واحدة، وانقلاب العصا حية، وانفلاق البحر، وغيرها من الآيات، اقترحوا ذلك على سبيل التعنت والعناد، فقال الله: ﴿أَوَلَمۡ يَكۡفُرُواْ بِمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ مِن قَبۡلُ﴾. فإذا كان مرجع الضمير في هذه الآية للكفار يشكل عليه أن كفار قريش لم يدركوا موسى حتى يكفروا به،

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٠/ص١٣٧).

وإذا كان الخطاب لغيرهم يخالف قاعدة (توحيد الضمائر أولى من تنافرها)؛ لأن الآية في سياق مقارعة كفار قريش، فإن من قواعد الترجيح عند المفسرين: توحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها.

فإذا جاءت ضمائر متعددة في سياق واحد، واحتملت في مرجعها أقوالاً متعددة، فتوحيد مرجعها وإعادتها إلى شيء واحد أولى وأحسن؛ لانسجام النظم، واتساق السياق، وهذا الذي يريده الطاهر في هذه الآية.

وقد اعتمد هذه القاعدة أئمة اللغة من المفسرين، كابن جرير، والزمخشري، وابن عطية، وأبي حيان وغيرهم[1].

قال الزمخشري في ترجيحه لعود الضمير إلى موسى دون التابوت في قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ﴾ [طه:٣٩]: «والضمائر كلها راجعة إلى موسى، ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هجنة؛ لما يؤدي إليه من تنافر النظم... ومراعاته أهم ما يجب على المفسر»[2].

وقال أبوحيان: «وتناسق الضمائر لشيء واحد أوضح»[3].

وقال الزركشي: «إذا اجتمع ضمائر، فحيث أمكن عودها لواحد فهو أولى من عودها لمختلف»[4].

---

(١) ينظر: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج٢/ص٦١٣).

(٢) ينظر: الكشاف (ج٢/ص٥٣٦).

(٣) ينظر: البحر المحيط (ج٨/ص١٨٩).

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٤/ص٣٥).

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف في مرجع الضمير في قوله: ﴿أَوَلَمۡ يَكۡفُرُواْ﴾ إلى عدة أقوال:

القول الأول: أن الضمير يعود على اليهود. اختاره الطبري، وابن عطية.

يقول الطبري: «يقول الله تبارك وتعالى: قل يا محمد لقومك من قريش، القائلين لك: لولا أوتي مثل ما أوتي موسى، أو لم يكفر الذين علموا هذه الحجة من اليهود بما أوتي موسى منْ قبلك.

ثم ذكر بسنده عن مجاهد، قال: اليهود تأمر قريشاً أن تسأل محمداً مثل ما أوتي موسى، يقول الله لمحمد ﷺ قل لقريش يقولوا لهم: أو لم يكفروا بما أوتي موسى من قبل»[1].

القول الثاني: أن الخطاب لآبائهم، أو من كفر بموسى من قبل من غير اليهود، أي: أولم يكفر آباؤهم أو الكفرة من أبناء جنسهم بأن قالوا في موسى وهارون ساحران تظاهرا، أي: تعاونا.

فعن الحسن -رحمه الله- أنه قال: «قد كان للعرب أصل في أيام موسى عليه السلام»، فمعناه على هذا: أو لم يكفر آباؤهم من قبل[2].

يقول الرازي: «إن الذين أوردوا هذا الاقتراح كفار مكة، والذين كفروا بموسى هم الذين كانوا في زمان موسى عليه السلام، إلا أنه تعالى جعلهم كالشيء الواحد؛ لأنهم في الكفر والتعنت كالشيء الواحد»[3].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج١٩/ص٥٨٧).

(٢) ينظر: الكشاف (ج٣/ص٤٢٤).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٤/ص٢٢٣).

وبنحو هذا القول قال الزمخشري: «يعني أبناء جنسهم، ومن مذهبُهم مذهبُهم وعنادهم، وهم الكفرة في زمن موسى عليه السلام»(١).

وهذان القولان مردودان، ولم نردهما كما قال الطاهر لعدم تناسق الضمائر بل لاختلاف السياق، صحيح أن الأصل توافق الضمائر في المرجع حذراً من التشتت، لكن قد تخرج القاعدة عن هذا الأصل، وتكون قاعدة أغلبية، كما في قوله: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف:٢٢]؛ فإن ضمير ﴿فِيهِم﴾ لأصحاب الكهف و﴿مِّنْهُمْ﴾ لليهود.

ومثله: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِىٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا﴾ [هود:٧٧]، قال ابن عباس: «ساء ظناً بقومه، وضاق ذرعاً بأضيافه».

وقوله: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ﴾ الآية [التوبة:٤٠]، فيها اثنا عشر ضميراً، كلها للنبي ﷺ، إلا ضمير ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ﴾ فلصاحبه، كما نقل ذلك عن الأكثرين(٢).

يقول أبو حيان: «جعل الضمائر المتناسبة عائدة على واحد، والمعنى فيها جيد صحيح الإسناد، أولى من جعلها متنافرة، ولا نعدل إلى ذلك إلا بصارف عن الوجه الأول، إمّا لفظي، وإمّا معنوي»(٣).

---

(١) ينظر: الكشاف (ج٣/ص٤٢٤).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٤/ص٣٦)، والإتقان في علوم القرآن (ج١/ص٥٥٠).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج١/ص٥٤٠).

فإذا قلنا: إن الضمير يعود لليهود فاليهود لم يصفوا موسى بالسحر، ولم يكفرو بما جاء به من الآيات، بل كان كفرهم -كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية- من جهتين، من جهة تبديلهم الكتاب الأول وترك الإيمان والعمل ببعضه، ومن جهة تكذيبهم بالكتاب الثاني وهو القرآن، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩١][1].

يقول الشوكاني: «إن اليهود لا يصفون موسى بالسحر، إنما يصفه بذلك كفار قريش وأمثالهم، إلا أن يراد من أنكر نبوة موسى كفرعون وقومه، فإنهم وصفوا موسى وهارون بالسحر، ولكنهم ليسوا من اليهود، ويمكن أن يكون الضمير لمن كفر بموسى ومن كفر بمحمد، فإن الذين كفروا بموسى وصفوه بالسحر، والذين كفروا بمحمد وصفوه أيضاً بالسحر»[2].

وإن قلنا هم الكفار من قبل مجيء محمد ﷺ فيرده قوله: ﴿سِحْرَانِ تَظَٰهَرَا﴾ فكيف يكفرون بمحمد، أو بما جاء به وهم لم يروه.

القول الثالث: أنهم كفار قريش.

ورجح هذا القول الرازي[3]، وأبو حيان[4]، وابن جزي[5]، والشوكاني[6].

---

(١) ينظر: دقائق التفسير (ج٢/ص٥٩).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج٤/ص٢٥٢).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٤/ص٢٢٣).

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٧/ص١١٨).

(٥) ينظر: التسهيل (ج٢/ص١٤٦).

(٦) ينظر: فتح القدير (ج٤/ص٢٥٢).

قال ابن جزي: «والضمير في ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرُواْ﴾ وفي ﴿قَالُواْ﴾ لكفار قريش، وهو أظهر وأصح؛ لأنهم المقصودون بالرد عليهم»[1].

أما قول الطاهر فيشكل عليه أن الذين كفروا بما أوتي موسى هم قوم فرعون دون مشركي العرب.

ولقد أجاب عن هذا الإشكال فقال: «إن بعض المفسرين قال هذا من إلزام المماثل بفعل مثيله؛ لأن الإشراك يجمع الفريقين؛ فتكون أصول تفكيرهم واحدة، ويتحد بهتانهم، فإن القبط أقدم منهم في دين الشرك، فهم أصولهم فيه، والفرع يتبع أصله، ويقول بقوله، كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴿٥٢﴾ أَتَوَاصَوْاْ بِهِۦۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ [الذاريات:٥٢-٥٣]، أي: متماثلون في سبب الكفر والطغيان، فلا يحتاج بعضهم إلى وصية بعض بأصول الكفر.

الترجيح:

الذي يترجح هو القول الثالث، لكن ليس كما قال الطاهر: إن كفرهم بموسى من قبل من باب إلزام المماثل بفعل مثيله؛ لأن من كفر بموسى هم قوم فرعون دون مشركي العرب.

لكن يقال: إن كفار مكة كانوا يكفرون بالأنبياء من قبل، فهم لما جاءهم الحق من عند الله وهو محمد ﷺ وما أنزل عليه من القرآن قالوا تعنتاً منهم

---

(١) ينظر: التسهيل (ج٢/ص١٤٦).

وجدالاً بالباطل: هلا أوتي هذا الرسول مثل ما أوتي موسى من الآيات التي من جملتها التوراة المنَزلة عليه جملة واحدة، فأجاب الله عليهم بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ﴾، أي: من قبل هذا القول، أو من قبل ظهور محمد ﷺ، والمعنى: أنهم قد كفروا بآيات موسى عليه السلام كما كفروا بآيات محمد ﷺ.

والاستفهام على التوبيخ والتقريع، فالله سبحانه وتعالى يوبخ هؤلاء المشركين ويقرعهم على أن يطلبوا إلى محمد ﷺ أن يؤتى مثل ما أوتي موسى، مع أنهم لم يؤمنوا بهذه الحجة وكفروا به من قبل، وقالوا عن التوراة والقرآن: سحران تعاونا بتصديق كل واحد منهما الآخر، وإنا بكل واحد منهما كافرون.

يقول الواحدي: «فقد كفروا بآيات موسى كما كفروا بآيات محمد ﷺ، و﴿قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا﴾ وذلك حين سألوا اليهود عنه، فأخبروهم أنهم يجدونه في كتابهم بنعته وصفته، وقالوا: ساحران تظاهرا، يعنون: موسى ومحمداً -عليهما السلام-، تعاونا على السحر، ﴿وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ﴾ من موسى ومحمد -عليهما السلام- ﴿كَافِرُونَ﴾»[1].

فيكونون قد أخذوا هذا القول من اليهود ليحتجوا به على النبي ﷺ، فيقولون: لولا أوتي محمد مثل ما أوتي موسى من الكتاب، فأخبرهم الله أنهم كفروا بما أخبرهم اليهود أصلاً، فكيف يطلبون مثل ما كفروا به آية للإيمان به؟!.

أو يقال: إن كفار قريش منكرون لجميع النبوات، ومنهم موسى عليه السلام وما جاء به.

---

(١) ينظر: الوجيز للواحدي (ج١/ص٨٢٠).

يقول الرازي: «الأظهر عندي أن كفار قريش ومكة كانوا منكرين لجميع النبوات، ثم إنهم لما طلبوا من الرسول ﷺ معجزات موسى عليه السلام قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ﴾، بل بما أوتي جميع الأنبياء من قبل، فعلمنا أنه لا غرض لكم في هذا الاقتراح إلا التعنت.

ثم إنه تعالى حكى كيفية كفرهم بما أوتي موسى من وجهين:

الأول قولهم: ﴿سِحْرَانِ تَظَاهَرَا﴾. قرأ: ابن كثير وأبو عمرو وأهل المدينة (ساحران) بالألف، وقرأ أهل الكوفة بغير ألف[1].

وذكروا في تفسير الساحرين وجوهاً: أحدها المراد هارون وموسى عليهما السلام تظاهرا، أي: و﴿سِحْرَانِ﴾ بمعنى: ذوي سحر، وكثير من المفسرين فسروا قوله: ﴿سِحْرَانِ﴾ بأن المراد هو القرآن والتوراة؛ لأن المظاهرة بالناس وأفعالهم أشبه منها بالكتب.

وجوابه: إنا بينا أن قوله: ﴿سِحْرَانِ﴾ يمكن حمله على الرجلين، وبتقدير أن يكون المراد الكتابين، لكن لما كان كل واحد من الكتابين يقوي الآخر لم يبعد أن يقال على سبيل المجاز: تعاونا، كما تقول: تظاهرت الأخبار، وهذه التأويلات إنما تصح إذا حملنا قوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ﴾ إما على كفار مكة، أو على الكفار الذين كانوا في زمان موسى عليه السلام، ولا شك أن ذلك أليق بمساق الآية.

الثاني: قولهم: ﴿إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ﴾ أي: بما أنزل على محمد وموسى وسائر الأنبياء -عليهم السلام-، ومعلوم أن هذا الكلام لا يليق

---

(١) ينظر: النشر في القراءات العشر (ج٢/ص٣٨٢).

إلا بالمشركين لا باليهود، وذلك مبالغة في أنهم مع كثرة آيات موسى عليه السلام كذبوه، فما الذي يمنع من مثله في محمد ﷺ؟!»[١].

أو يقال: إن تكذيبهم لمحمد ﷺ وما جاء به تكذيب لموسى عليه السلام وما جاء به.

يقول أبو حيان: «ويظهر عندي أنه عائد على قريش الذين قالوا: ﴿لَوۡلَآ أُوتِيَ﴾ أي: محمد ﷺ، ﴿مَآ أُوتِيَ مُوسَىٰٓ﴾، وذلك أن تكذيبهم لمحمد ﷺ تكذيب لموسى عليه السلام، ونسبتهم السحر للرسول ﷺ نسبة السحر لموسى؛ إذ الأنبياء هم من وادٍ واحد، فمن نسب إلى أحد من الأنبياءِ ما لا يليق كان ناسباً ذلك إلى جميع الأنبياء، وتتناسق الضمائر كلها في هذا»[٢].

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٤/ص٢٢٣).

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج١/ص٥٤٠).

المبحث السادس عشر: مشكل المعنى في سورة الأحزاب

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾

أولا: نص الإشكال

قال الطاهر: ((وقد عُدّت هذه الآية من مشكلات القرآن، وتردد المفسرون في تأويلها تردداً دلّ على الحيرة في تقويم معناها)).[(١)]

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن الإشكال في الآية واقع بين العلماء في كيفية وحقيقة عرض الأمانة على المخلوقات، وما يترتب على ذلك العرض من قبول من المخلوقات وعدمه.

يقول الطاهر: ((ومرجع ذلك الإشكال إلى تقويم معنى العَرض على السماوات والأرض والجبال، وإلى معرفة معنى الأمانة، ومعرفة معنى الإِباء والإِشفاق))[(٢)].

وقد بين ذلك ابن العربي في كتابه "المُشكِلين"[(٣)].

فمنهم من رأى أن العرض حقيقة وقع على السموات والأرض والجبال والإنسان، ومنهم من رأى أن العرض مجاز وتمثيل.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٢/ص١٢٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٢/ص١٢٥).

(٣) المشكلين: بضم الميم وكسر اللام، هو كتاب مفقود، ذكر ذلك في كتابه أحكام القرآن (ج٦/ص٤٤٨).

وإذا كان العرض حقيقة من الله، فإنه قد يشكل كيف تعرض الأمانة على جماد؟ وكيف تأبى السماوات والأرض والجبال عن حمل الأمانة؟ وهل يملك مخلوق أن يأبى ما عرض عليه المولى؟.

وإذا كان على سبيل المثال والمجاز: فإن الآثار وظاهر الآية تخالف هذا القول، وكيف نجيب على النصوص والآثار الواردة عن السلف حيث يفهم من أقوالهم أن العرض على حقيقته، وأن السموات والأرض والجبال أبين أن يحملنها، ولم يرد عن أحدهم أن العرض كان على سبيل المجاز.

وإن قلنا بأن ذلك على سبيل المثال فيقول الزمخشري: ((إن الجماد إباؤه وإشفاقه محال في نفسه غير مستقيم، فكيف صح بها التمثيل على المحال؟ وما مثال هذا إلا أن تشبه شيئاً، والمشبه به غير معقول))(١).

ومن الإشكالات في هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾.

فقد وقع الخلاف في المراد بالإنسان، هل هو نوع الإنسان كجنس؟ أو آدم فقط؟ أو قابيل قاتل أخيه هابيل؟ أم المنافق والكافر؟.

فلا يخلو تحديد نوع الإنسان من إشكالات، يقول الطاهر: ((إن المراد بالإنسان نوعه؛ لأنه لو أريد بعض أفراده ولو في أول النشأة لما كان في تحمل ذلك الفرد الأمانة ارتباطٌ بتعذيب المنافقين والمشركين، ولَمَا كان في تحمل بعض أفراده دون بعض الأمانةَ حكمة مناسبة لتصرفات الله تعالى))(٢).

---

(١) ينظر: الكشاف (ج٣/ص٥٦٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٢/ص١٢٥).

ثالثاً: دفع الإشكال

يقال في دفع هذا الإشكال: إن عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال هل كان على سبيل الحقيقة أم على سبيل المجاز؟ وهذا هو فصل الخطاب في المسألة، ويلزم من فهم معاني الآية فَهْمُ حقيقةِ العَرْض.

وهذا القول ينبني على مسألة عظيمة خاض غمارها العلماء الربانيون، وهي مسألة المجاز في القرآن.

واستعمال المجاز ووجوده في لغة العرب وفي النصوص الشرعية مسألة خلافية، أُلِّفَتْ فيها المؤلفات، وحصلت فيها الأقاويل والأخذ والرد والمعارضة بين أهل العلم.

وجماهير أهل العلم من المفسرين، والأصوليين، وأهل اللغة على إثباته، ولا يفرقون بين مورده في اللغة، ومورده في القرآن الكريم، وفيهم أئمة لهم قدم صدق في تقرير عقيدة السلف والذود عنها.

والذين ذهبوا إلى نفي المجاز -خصوصاً من أهل السنة- حملهم على ذلك ما رأوه من تسلط المبتدعة بدعوى المجاز على نصوص الوحيين، فعطلوها عن دلالاتها في مسائل الغيبيات، وصفات الخالق عز وجل.

ولهذا عدَّه ابن القيم طاغوتاً فقال: «فصل: في كسر الطاغوت الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء والصفات، وهو طاغوت المجاز»[١]، سمى فيه المجاز طاغوتاً، لماذا؟ لتوصل المبتدعة بواسطته إلى نفي ما أثبته الله جل وعلا لنفسه، وأطال في هدم هذا الطاغوت، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي -رحمه الله- له رسالة في منع جواز المجاز في المنَزل للتعبد والإعجاز[٢].

---

(١) ينظر: الصواعق المرسلة (ج٢/ص٦٣٢)، ومختصر الصواعق (ص٢٣١).

(٢) قد أُدرج هذا الكتاب مع أضواء البيان في طبعة عالم الكتب، ووقع في الجزء العاشر من التفسير، =

وقد ذكر العلماء في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ثلاثة آراء:

الرأي الأول: منع هذا التقسيم أصلاً، وأنه لا مجاز لا في القرآن ولا في اللغة العربية(١).

الرأي الثاني: منع وجود المجاز في القرآن دون اللغة(٢).

الرأي الثالث: وقوع المجاز في اللغة وفي القرآن(٣).

= مع أن تأليفه متقدم عليه كما يظهر، ثم أفردت هذه الرسالة وكتاب دفع إيهام الاضطراب بطبعة مستقلة في مجلد واحد ضمن سلسلة آثار الشيخ، في طبعة دار عالم الفوائد، تحت إشراف الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله.

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه (ج١/ص٥٣٩) مسألة المجاز في القرآن، ومجموع الفتاوى (ج٧ / ص٨٨).

قال به أبو إسحاق الإسفرائيني، ونصره شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الإيمان، وقال: «إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو مثل: الخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم» ، إلى أن قال: «وهذا الشافعي هو أول من جرد الكلام في أصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز».

(٢) نسبه في الفتاوى (ج٧/ص٨٨) إلى أبي الحسن الخزري، وابن حامد من الحنابلة، ومحمد بن خويزمنداد من المالكية، وإلى داود بن علي الظاهري، وابنه أبي بكر.

(٣) وهو قول القاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي الخطاب، وغيرهم من الحنابلة، ورجحه ابن قدامة في روضة الناظر (ج١/ص١٨٢)، ونسبه الزركشي في البحر المحيط (ج١/ص٥٣٩)، والشوكاني في إرشاد الفحول (ج١/ص٦٧) إلى الجمهور، ونصراه ونقلا ذلك عن ابن حزم، والآمدي.

واستدلوا بوقوعه في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣، المائدة: ٦]، فإن المعنى الحقيقي للفظ الغائط: المكان المنخفض من الأرض الذي يُقْصَدُ لقضاء الحاجة، رغبة في التستر، وهذا غير مراد قطعاً؛ لأن مجرد المجيء من ذلك الموضع ليس بحدث يوجب الطهارة، فتعين حمله على المعنى المجازي، وهو الخارج من الإنسان.

والذي يظهر أن منكري المجاز طائفتان:

فالطائفة الأولى: ترى أنه أسلوب من أساليب العرب، ففي قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢] بعضهم يقول: مجاز، أطلق المحل وأريد الحالّ، وبعضهم يقول: إنه حذف المضاف (أهل) وأقيم المضاف إليه مقامه، وهذا أسلوب من أساليب اللغة معروف وهو ما يسمى (بمجاز الحذف)، والخلاف مع هؤلاء لفظي. وقد صرح ابن قدامة بأن هذا الخلاف لفظي[1].

والطائفة الثانية: تنكر حقيقة المجاز، وترى أنه لم يرد في القرآن لفظ مستعمل في غير موضعه الأصلي، والخلاف مع هؤلاء حقيقي.

والصحيح أن المجاز واقع في القرآن، وهو منتفٍ عن آيات الصفات؛ إذ من الممكن حملها على حقيقتها؛ إذ لا يلزم منه محال، فوجب لأجل ذلك حمل هذه الصفات على الحقيقة، وامتنع حملها على المجاز، وهذا مذهب الأكثر.

وإذا علم أن المجاز غير واقع في آيات الصفات، فإن ما عدا آيات الصفات يدخله المجاز بشرطه، وهو أن يتعذر حمل الكلام على الحقيقة، وهذا مذهب طائفة من أهل السنة.

---

(١) ينظر: روضة الناظر (ج١/ص١٨٢-١٨٣).

قال الإمام الشافعي: «باب الصنف الذي يبين سياقُه معناه: قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٣]، فابتدأ -جل ثناؤه- ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ الآية؛ دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون»(١).

وقال الخطيب البغدادي(٢) مستدلاً لوقوع المجاز في القرآن: «... لأن المجاز لغة العرب وعادتها؛ فإنها تسمي باسم الشيء إذا كان مجاورًا له، أو كان منه بسبب، وتحذف جزءًا من الكلام طلبًا للاختصار إذا كان فيما أبقي دليل على ما ألقي، وتحذف المضاف وتقيم المضاف إليه مقامه، وتعربه بإعرابه، وغير ذلك من أنواع المجاز، وإنما نزل القرآن بألفاظها ومذاهبها ولغاتها، وقد قال الله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، ونحن نعلم ضرورة أن الجدار لا إرادة له»(٣).

---

(١) ينظر: الرسالة (ص٦٢-٦٣).

(٢) هو أبو بكر، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي، صاحب التصانيف، وخاتمة الحفاظ (ت٤٦٣هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج١٨/ص٢٧٠).

(٣) ينظر: الفقيه والمتفقه (ج١/ص٦٥).

وعلم مما تقدم أن آيات القرآن الكريم قسمان:

قسم لا يجوز دخول المجاز فيه وهو آيات الصفات، والغيبيات.

وقسم يجوز دخول المجاز فيه وهو ما عدا آيات الصفات، كما تقدم في النقل عن الشافعي والخطيب البغدادي، ومن أمثلته أيضاً قوله تعالى: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ﴾ [الإسراء: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ﴾.

فهذا كله مجاز؛ لأنه استعمال للفظ في غير موضعه، لوجود قرينة منعت من استعماله في حقيقته.

وإذا عُلم ذلك فلا تلازم بين القسمين، إذ يمكن إثباتُ صفات الله تعالى على حقيقتها ووجهها اللائق به سبحانه ونفي المجاز عنها، وفي الوقت نفسه يمكن إثبات المجاز فيما عدا آيات الصفات، كقوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾.

والحق، إن القول بالمجاز لا خطر وراءه، ذلك أن الأصل في الكلام أن يحمل على حقيقته إلا بقرينة بإجماع أهل العلم، ولا قرينة تصحّح قول المعطل، وإنما أُتوا من توهّم كيفيات معينة لتلك النصوص، ثم سلّطوا التأويل عليها لدفع توهمهم الفاسد، على أن تلك الأخبار المتعلقة بالله تعالى لا تقبل دعوى المجاز من جهة اللغة وتراكيب الكلم، وهذا مبسوط تقريره في كلام أهل السنة -والحمد لله-.

والمقصود أنه لا ضير من القول بالمجاز، ولا يعدّ من القول على الله بغير علم؛ إذ القرآن الكريم نزل بلغة العرب، فجرى على طرائقهم في التعبير، وأساليبهم في تركيب الكلم، وإنما يكون قولاً على الله بغير علم إذا تعلق بأمور غيبية لا تدرك ولم تشاهد، تُعطل عن ظواهرها، ويُلحد فيها.

بقي أن يقال: إن الأسلوب المجازي ضرورة لبقاء أي لغة وحياتها، إذ الألفاظ وإن كثرت فهي محدودة لا تستوعب كل ما يطرأ من المعاني في حياة الناس، ومن تأمل هذا الأمر زال عنه -بإذن الله- كل تردد في هذه المسألة، والله ولي التوفيق(١).

وبعد هذا العرض لمسألة المجاز يحسن بنا أن نبين القول الراجح في معنى الأمانة في الآية، وتحديد نوع الإنسان الحامل لها، ثم بعد ذلك نبين حقيقة عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال، وهو المشكل حقيقة في هذا الموضع.

اختلف المفسرون في الأمانة المعروضة على السموات والأرض والجبال، وإذا تأملت أقوال المفسرين في الأمانة وجدتها أمثلة لأمور تكليفية، وليس مرادهم أن هذا الممثل به هو الأمانة المعروضة فقط، بل أرادوا أن ينبهوا على جنس الأمانة المعروضة.

فقيل: الأمانة هي: الفرائض.

وقال آخرون: هي الطاعة.

وقيل: من الأمانة أن المرأة اؤتمنت على فرجها.

---

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن (ص١٠٦-١١١)، والحجة في بيان المحجة (ج١/ص٤٤٦)، ولمعة الاعتقاد (ص٣-٤)، ومجموع الفتاوى (ج٥/ص٢٠٠، ٢٠١)، والصواعق (ج٤/ص١٢٨٩)، ومنع جواز المجاز (ص٥٤)، وخلق أفعال العباد (ص١٦٩)، والفقيه والمتفقه (ج١/ص٦٤)، وروضة الناظر (ج١/ص١٨٢)، وقواعد الأصول (ص٥١)، ومختصر ابن اللحام (ص٤٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (ص١٢١)، وشرح الكوكب المنير (ج١/ص١٩١)، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص٨٨)، والبحر المحيط في أصول الفقه (ج١/ص٥٣٩)، ومذكرة أصول الفقه (ج١/ص١١) ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (ج١/ص١١٢).

وقيل: الأمانة: الدين والفرائض والحدود.

وقال بعضهم: الغسل من الجنابة.

وقيل: الأمانة ثلاثة: الصلاة، والصوم، والاغتسال من الجنابة[١].

والصحيح أن الأمانة تعم جميع أمور الدين، ورجح ذلك الطبري بقوله: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب ما قاله الذين قالوا: إنه عُنِي بالأمانة في هذا الموضع: جميع معاني الأمانات في الدين وأمانات الناس، وذلك أن الله لم يخص بقوله: ﴿عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ﴾ بعض معاني الأمانات»[٢]، وهو قول الجمهور[٣].

ولعل مما يؤيد هذا القول حديث حذيفة بن اليمان، قال: حدثنا رسول اللّه ﷺ حديثين، قد رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر، حدثنا أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، ثم نزل القرآن، فعلموا من القرآن، وعلموا من السنة، ثم حدثنا عن رفع الأمانة. رواه البخاري[٤].

وقال ابن كثير: «وكل هذه الأقوال لا تنافٍ بينها، بل هي متفقة وراجعة إلى أنها التكليف، وقبول الأوامر والنواهي بشرطها، وهو أنه إن قام بذلك أثيب، وإن تركها عُوقِب، فقبلها الإنسان على ضعفه وجهله وظلمه، إلا مَنْ وفق اللّهُ، وبالله المستعان»[٥].

---

(١) ذكر هذه الأقوال ابن كثير وغيره من المفسرين.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٠/ص٣٤٢).

(٣) ذكر ذلك ابن عطية في المحرر (ج٤/ص٤٦٦)، والقرطبي في الجامع (ج١٤/ص٢٥٢)، وأبو حيان في البحر (ج٧/ص٢٤٣).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٨/ص١٠٤، ح٦٤٩٧).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٦/ص٤٨٩).

قال أبو حيان: ((الظاهر أنها كل ما يؤتمن عليه من أمر ونهي وشأن دين ودنيا، والشرع كله أمانة، وهذا قول الجمهور))[١].

أما الإنسان الذي حُمل الأمانة فحملها فقد اختلف في تعيينه إلى أقوال:

فقيل: إنه آدم.

وقيل: هو الذي قتل أخاه.

وقيل: الإنسان الكافر، ذكر هذه الأقوال الطبري في تفسيره[٢].

والقول الراجح: أن "الإنسان" في هذه الآية هو جنس الإنسان.

قال ابن عطية: ((وهذا قول حسن مع عموم الأمانة))[٣]، وهو اختيار شيخ الإسلام[٤].

قال الطاهر: ((علم أن المراد بالإنسان نوعه؛ لأنه لو أريد بعض أفراده ولو في أول النشأة لما كان في تحمل ذلك الفرد الأمانة ارتباطٌ بتعذيب المنافقين والمشركين، ولَمَا كان في تحمل بعض أفراده دون بعض الأمانةَ حكمة مناسبة لتصرفات الله تعالى، فتعريف ﴿ٱلۡإِنسَٰنُ﴾تعريف الجنس، أي: نوع الإنسان))[٥].

وقد يقال: هل يوصف الإنسان بأنه ظلوم جهول، وهل هذا الوصف يشمل آدم وغيره؟.

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٧/ص٢٤٣)

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٠/ص٣٤١).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٤٦٦).

(٤) ينظر: منهاج السنة النبوية (ج٨/ص٢٠٦).

(٥) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٢/ص١٢٥).

فيجاب عن ذلك: أن الأصل والغالب في الإنسان من حيث الجنس أنه ظلوم وجهول، فلما كان الإنسان ظلوماً جهولاً كان الأكثر فيه أن يكون ضالاً؛ ولهذا أكثر الناس ضالون، وقد جاء هذا في نصوص كثيرة منها: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر:٢]، وجاء في الحديث القدسي: «يَا عِبَادِي، كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلاَّ مَنْ هَدَيْتُهُ، فاستهدوني أَهْدِكُمْ»[١]، يدل على أن الأمر الغالب في عباد الله أنهم ضالون، إلا مَنْ مَنَّ الله جل وعلا عليه بالهداية، وهذه الهداية تطلب من الله جل وعلا فقال: «فاستهدوني أَهْدِكُمْ».

وقد يقال في قوله: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ هو آدم، والضمير في قوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ يعود على الإنسان الكافر، فالظلم والجهل ليس عائداً على كل إنسان؛ لأن المسلم ذو عدل وذو علم وذو رشد، فالإنسان الذي كان ظلوماً جهولاً هو الكافر، أما المؤمن فلا يمكن، لأنه يمنعه إيمانه عن الظلم، ويمنعه إيمانه عن السفه والغي.

يقول الشنقيطي: «وقوله تعالى في هذه الآية الكريمة: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾، الظاهر أن المراد بالإنسان آدم -عليه وعلى نبيّنا الصّلاة والسّلام-، وأن الضمير في قوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾، راجع للفظ ﴿ٱلْإِنسَٰنُ﴾ مجرّدًا عن إرادة المذكور منه، الذي هو آدم.

والمعنى: أنه أي الإنسان الذي لا يحفظ الأمانة ﴿كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾، أي: كثير الظلم والجهل، والدليل على هذا أمران:

---

(١) أخرجه مسلم (ج٨/ص٣٨٤، ح٢٥٧٧) من حديث أبي ذر ﷺ.

أحدهما: قرينة قرآنيّة دالَّة على انقسام الإنسان في حمل الأمانة المذكورة إلى معذّب ومرحوم في قوله تعالى بعده، متّصلاً به: ﴿لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٣﴾﴾، فدلّ هذا على أن الظلوم الجهول من الإنسان هو المعذب -والعياذ باللَّه-، وهم المنافقون والمنافقات، والمشركون والمشركات، دون المؤمنين والمؤمنات. واللام في قوله: ﴿لِّيُعَذِّبَ﴾ لام التعليل، وهي متعلّقة بقوله: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾.

الأمر الثاني: أن الأسلوب المذكور الذي هو رجوع الضمير إلى مجرّد اللفظ دون اعتبار المعنى التفصيلي معروف في اللغة التي نزل بها القرآن، وقد جاء فعلاً في آية من كتاب اللَّه، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [فاطر: ١١]؛ لأن الضمير في قوله: ﴿وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ﴾ راجع إلى لفظ المعمر دون معناه التفصيلي كما هو ظاهر، وهذه المسألة هي المعروفة عند علماء العربية بمسألة: عندي درهم ونصفه، أي: نصف درهم آخر، كما ترى.

وبعض من قال من أهل العلم إن الضمير في قوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ عائد إلى آدم، قال: المعنى أنه كان ظلومًا لنفسه جهولاً، أي: غرًّا بعواقب الأمور، وما يتبع الأمانة من الصعوبات، والأظهر ما ذكرنا، والعلم عند اللَّه تعالى»[1].

---

(١) ينظر: أضواء البيان (ج٦/ص٦٦٨).

ثم إن المفسرين استشكلوا حقيقة العرض، ويمكن أن نلخص المسألة إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنَّ عرضَ الأمانة على السموات والأرض والجبال وإباءَهنَّ وإشفاقهن كل ذلك على سبيل المجاز، فهو إما تخييل، أو تمثيل، أو من باب مجاز الحذف؛ لأنهن جمادات.

حكى هذا القول الزمخشري، وابن عطية ، وابن جزي، وأبو حيان، وابن عادل[١]، وغيرهم، وقالوا: يحتمل أن يكون المراد من ذلك العرض تعظيم شأن الأمانة، وأنها من الثقل بحيث لو عرضت على السموات والأرض والجبال لأبين من حملها وأشفقن منها، فهذا ضرب من المجاز، كقولك: عرضت الحمل العظيم على الدابة فأبت أن تحمله، والمراد أنها لا تقدر على حمله، وحملها الإنسان[٢].

أو يكون عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال من باب التمثيل، كما قال القفال وغيره: «إنَّ العَرْض في هذه الآية ضرب مثل، أي: إنَّ السماوات والأرض على كبر أجرامها لو كانت بحيث يجوز تكليفها لثقل عليها تقلد الشرائع لما فيها من الثواب والعقاب، أي: إنَّ التكليف أمر حقه أَنْ تعجزَ عنه السماوات والأرض والجبال، وقد كُلِّفه الإنسان»[٣].

قال الطاهر في دفع هذا الإشكال: «فأما العرض فقد استبانت معانيه أنها من طريقة التمثيل».

---

(١) ينظر: الكشاف (ج٣/ص٥٧٣)، والمحرر الوجيز (ج٤/ص٤٦٥)، والتسهيل (ج٢/ص١٩٨)، وتفسير البحر المحيط (ج٧/ص٢٤٣)، واللباب (ج١٥/ص٥٩٦).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٤٦٥)، والتسهيل (ج٢/ص١٩٨).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٤/ص٢٥٥).

إلى أن قال: «وقرينة الاستعارة حالية، وهي عدم صحة تعلق العرض والإباء بالسماوات والأرض والجبال لانتفاء إدراكها، فأنّى لها أن تختار وترفض، ولذلك فأفعال: ﴿عَرَضْنَا﴾، ﴿فَأَبَيْنَ﴾، ﴿يَحْمِلْنَهَا﴾، ﴿وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾، ﴿وَحَمَلَهَا﴾ أجزاء للمركب التمثيلي»[(١)].

وقيل: إنه من باب مجاز الحذف، والمراد من العرض هو العرض على أهل السموات، وهم من فيها من الملائكة، فيكون هذا من باب مجاز الحذف، وقيل: المراد المقابلة، أي: قابلنا الأمانة مع السموات، فرجحت الأمانةُ، وهي الدين[(٢)].

وقالوا: من المعلوم أن الجماد لا يفهم ولا يجيب، فلا بد من تقدير الحياة على سبيل المجاز[(٣)].

القول الثاني: أن يكون ذلك العرض على سبيل الحقيقة لا المجاز، وأن الله خلق لها إدراكاً، فعرض عليها الأمانة حقيقة، فأشفقت منها، وامتنعت عن حملها.

حكى هذا القول ابن عطية، ونسبه للجمهور[(٤)]، وهو قول أكثر العلماء، ذكر ذلك ابن الجوزي[(٥)]، وابن عادل، وقال: «هو الأصح»[(٦)].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٢/ص١٢٦).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٤٦٥)، وتفسير البحر المحيط (ج٧/ص٢٤٣)، واللباب (ج١٥/ص٥٩٦).

(٣) حكى ذلك القرطبي في جامعه عن بعض العلماء. ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٤/ص٢٥٥).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٤٦٥).

(٥) ينظر: زاد المسير (ج٦/ص٤٢٩).

(٦) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج١٥/ص٥٩٦).

واختار هذا القول كثير من المفسرين، كابن كثير[١]، وابن جزي[٢]، والشنقيطي[٣]، وغيرهم.

الترجيح:

الذي يظهر والعلم -عند الله- أن القول الثاني هو الراجح، وأن العرض على حقيقته، فقد فسر كبار المفسرين من السلف كابن عباس رضي الله عنه وغيره هذه الآية وحملوها على حقيقتها، ولم يخوضوا في هذه التقديرات والاحتمالات التي ذكرها المفسرون في تفاسيرهم.

يقول ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ ﴾: «إن أدوها أثابهم وإن ضيعوها عذبهم، فكرهوا ذلك، وأشفقوا من غير معصية، ولكن تعظيماً لدين الله أن لا يقوموا بها، ثم عرضها على آدم فقبلها بما فيها، وهو قوله: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ غرًّا بأمر الله»[٤].

وقد ذكر ابن جرير الطبري في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة:٧٤] احتمالات كثيرة نقلها، ثم قال بعد ذلك: «وهذه الأقوال وإن كانت غير بعيدات المعنى مما تحتمله الآية من التأويل، فإن تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأمة بخلافها، فلذلك لم نستجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها»[٥].

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص٣٠٥).

(٢) ينظر: التسهيل (ص٢/١٨٩).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج٦/ص٦٦٧).

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره (ج٢٠/ص٣٣٧) من طريق عبد الله بن صالح، عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة.

(٥) ينظر: تفسير الطبري (ج٢/ص٢٤٣).

وقد رد ابن كثير القول الأول بأنه على سبيل المجاز، وذلك عند قوله: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾، وقال: «وقد زعم بعضهم أن هذا من باب المجاز، وهو إسناد الخشوع إلى الحجارة، كما أسندت الإرادة إلى الجدار في قوله: ﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾، قال الرازي والقرطبي وغيرهما من الأئمة: ولا حاجة إلى هذا، فإن الله تعالى يخلق فيها هذه الصفة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ الآية، وقال: ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن:٦]، و﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُا ظِلَٰلُهُۥ﴾ الآية [النحل:٤٨]، ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت:١١]، ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ﴾ الآية [الحشر:٢١]، ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ﴾ الآية [فصلت:٢١]، وفي الصحيح أن النبي ﷺ قال عن جبل أحد: «هذا جبل يحبنا ونحبه»[١]، وكحنين الجذع المتواتر خبره الذي كان يستند إليه رسول الله ﷺ إذا خطب، فلما تحول عنه حن[٢]، وفي صحيح مسلم: «إني لأعرف حجرًا بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن»[٣]، وغير ذلك مما في معناه»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص٣٥،ح٢٨٨٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص١٩٥، ح٣٥٨٣)

(٣)أخرجه مسلم في صحيحه (ج٧/ص٥٨، ح٦٠٧٨) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص٣٠٥).

قال القرطبي عند قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾: «فإنه لا يمتنع أن يعطى بعض الجمادات المعرفة فيعقل، كالذي روي عن الجذع الذي كان يستند إليه رسول الله ﷺ إذا خطب»(١).

قال أبو حيان: «الظاهر عرض الأمانة على هذه المخلوقات العظام، وهي الأوامر والنواهي، فتثاب إن أحسنت، وتعاقب إن أساءت، فأبت وأشفقت، ويكون ذلك بإدراك خلقه الله فيها، وهذا غير مستحيل، إذ قد سبح الحصى في كفه عليه الصلاة والسلام(٢)، وحن الجذع إليه، فيكون هذا العرض والإباء حقيقة.

قال ابن عباس: أعطيت الجمادات فهماً وتمييزاً، فخيرت في الحمل، وذكر الجبال، مع أنها مع الأرض، لزيادة قوتها وصلابتها، تعظيماً للأمر»(٣).

قال ابن الجوزي: «إن الله تعالى ركب العقل في هذه الأعيان، وأفهمهن خطابه، وأنطقهن بالجواب حين عرضها عليهن، ولم يرد بقوله: ﴿فَأَبَيْنَ﴾ المخالفة»(٤).

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١/ص٤٦٥).

(٢) أخرجه البزار في مسنده (ج٩/ص٤٣١، ح٤٠٤٠)، وابن أبي عاصم في السنة (ج٣/ص١٤٧، ح١١٤٦) والطبراني في الأوسط (ج٢/ص٥٩، ح١٢٤٤) من طرق عن أبي ذر رضي الله عنه. وصححه الألباني في ظلال الجنة.

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٧/ص٢٤٣).

(٤) ينظر: زاد المسير (ج٦/ص٤٢٩).

وقال الشنقيطي: «وقد دلت آيات من كتاب الله على أنه لا مانع من كون إرادة الجدار حقيقة؛ لأن الله تعالى يعلم للجمادات إرادات وأفعالاً وأقوالاً لا يدركها الخلق، كما صرح تعالى بأنه يعلم من ذلك ما لا يعلمه خلقه في قوله جل وعلا: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء:٤٤]، فصرح بأننا لا نفقه تسبيحهم، وتسبيحهم واقع عن إرادة لهم يعلمها هو جل وعلا، ونحن لا نعلمها، وأمثال ذلك كثيرة في القرآن والسنة.

فمن الآيات الدالة على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ الآية [البقرة:٧٤]، فتصريحه تعالى بأن بعض الحجارة يهبط من خشية الله دليل واضح في ذلك؛ لأن تلك الخشية بإدراك يعلمه الله ونحن لا نعلمه.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾ الآية [الأحزاب:٧٢]؛ فتصريحه جل وعلا بأن السماء والأرض والجبال أبت وأشفقت -أي: خافت- دليل على أن ذلك واقع بإرادة وإدراك يعلمه هو جل وعلا، ونحن لا نعلمه.

ومن الأحاديث الدالة على ذلك: ما ثبت في صحيح البخاري من حنين الجذع الذي كان يخطب عليه ﷺ جزعاً لفراقه[1]، وما ثبت في صحيح مسلم

---

(١) جاء في صحيح البخاري (ج٤/ص٢٣٧، ح٣٥٨٣) عن ابن عمر -رضي الله عنهما- كان النبي ﷺ يخطب إلى جذع، فلما اتخذ المنبر تحول إليه فحن الجذع فأتاه فمسح يده عليه.

أن النَّبي ﷺ قال: «إني لأعرف حجراً كان يسلم علي بمكة»[١]؛ فتسليم ذلك الحجر، وحنين ذلك الجذع كلاهما بإرادة وإدراك يعلمه الله، ونحن لا نعلمه، كما صرح بمثله في قوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، وزَعْمُ من لا علم عنده أن هذه الأمور لا حقيقة لها، وإنما هي ضرب أمثال، زَعْمٌ باطل؛ لأن نصوص الكتاب والسنة لا يجوز صرفها عن معناها الواضح المتبادر إلا بدليل يجب الرجوع إليه، وأمثال هذا كثير جداً»[٢].

وقد يعترض معترض على هذا القول، ويقول: هل لمخلوق من مخلوقات الله أن يعترض على أمر الله؟.

فيجاب على هذا: بأن الله عرض الأمانة عليها عرض تَخْيير لا تَحتيم، فأبَيْن ذلك خَوْفاً أن لا يَقُمْن بما حُمِّلن، لا عصياناً لربِّهن، ولا زهداً في ثوابه، ومع ذلك فهي أشد غضباً لله وغَيْرَة على جنابه العظيم من أكثر الناس، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾﴾ [مريم:٨٨-٩٠].

يقول ابن عطية: «فعلى التأويل الأول الذي حكيناه عن الجمهور يكون قوله تعالى: ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ إجابة لأمر أمرت به، وتكون هذه الآية إباية وإشفاقاً من أمر عرض عليها وخيرت فيه»[٣].

---

(١) أخرجه مسلم (ج٨/ص٤١، ح٢٢٧٧) من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنهما.

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج٦/ص٦٦٧).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج١٢/ص١٢٨).

يقول الرازي في قوله: ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا﴾: «لم يكن إباؤهن كإباء إبليس في قوله تعالى: ﴿أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٣١] من وجهين: أحدهما: أن هناك السجود كان فرضاً، وههنا الأمانة كانت عرضاً. وثانيهما: أن الإباء كان هناك استكباراً، وههنا استصغاراً استصغرن أنفسهن، بدليل قوله: ﴿وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾»[1].

وأما من قال: إن هذا من باب مجاز الحذف، أي: أن العرض كان على أهل السموات، فهذا تكلف في التقدير، والسياق يخالف ذلك، فيكون العرض كذلك على أهل الأرض وأهل الجبال فأبوا أن يحملوها.

وهذا القول يخالف ظاهر الآية؛ لأن من أهل الأرض من حملها، ولا يمكن أن نقصر العرض على أهل السماء فقط من دون قرينة.

ولعل قائلاً يقول: كيف تعرض الأمانة على جماد؟.

فالجواب: الجماد وذو الشعور أمام أمر الله على حد سواء، يوجه الله الخطاب إلى الجماد فيجيب الله ﷻ؛ لأن كل شيء بالنسبة لله على حد سواء.

واسمع قول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت: ١١]، هذا أمر موجه للجماد، ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾، وهذا جواب من هذه الجماد لله ﷻ.

ولما تجلى الله ﷻ للجبل حين قال موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] شوقاً إلى الله ﷻ قال: ﴿لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾، فنظر موسى إلى الجبل بعد أن تجلى الله له

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٥/ص٢٠٢).

فجعله دكاً، اندك لعظمة الله ﷻ وخشيته، فخر موسى صعقاً، غشي عليه؛ لما رأى من الهول العظيم، جبل أمامه صخر عظيم اندك في لحظة! ومن المعلوم أن الإنسان لا يتحمل هذا، ﴿ وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾.

قال ابن عطية: «وفي هذا المعنى أشياء تركتها اختصاراً لعدم صحتها»(١).

وقال الشوكاني عندما حكى هذه الأقوال: «إن هذا تحريف لا تفسير»(٢).

وقال أيضا في موضع آخر عند قوله تعالى: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ ﴾: «ومدافعة عموم هذه الآية بمجرد الاستبعادات ليس دأب من يؤمن بالله سبحانه، ويؤمن بما جاء من عنده»(٣).

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج١٢/ص١٢٨).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج٦/ص٨٥).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج٣/ص٣٣٠).

المبحث السابع عشر: مشكل المعنى في سورة يس

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾

أولا: نص الإشكال

نقل الطاهر عن القرطبي قوله: «إن هذه الآية من أشكل ما في السورة». وقال ابن عطية: «قد خلط بعض الناس حتى قالوا: الذرية تطلق على الآباء، وهذا لا يعرف من اللغة»[١].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

يقول الله تعالى قبل هذه الآيات: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ ٱلْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿٣١﴾ وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴿٣٢﴾﴾، فقوله: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟﴾ الضمير لقريش، أو للعباد على الإطلاق[٢]؛ فذرية هؤلاء هم المحمولون المذكورون في قوله تعالى: ﴿أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿٤١﴾﴾.

لكن يشكل على ذلك ما ذكره ابن جرير الطبري عن غير واحد من السلف أن قوله: ﴿حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ يعني: من نجا من ولد آدم في سفينة نوح[٣]، فالمخاطبون في هذه الآية هم القرون الذين أتوا بعد نوح، وهم كفار قريش أو سائر العباد، والمحمولون هم في القرون السابقة، وهم قوم نوح عليه السلام.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٣/ص٢٨)، والمحرر الوجيز (ج٤/ص٥٢٢)، والجامع لأحكام القرآن (ج١٥/ص٣٤).

(٢) ينظر: التسهيل لابن جزي (ج٢/ص٢٢٤).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٠/ص٥٢١).

فأشكل ذلك على كثير من المفسرين، كيف أن الله سمى هؤلاء ذرية وهم بمنْزلة الآباء، وهم متقدمون عليهم؟

وأحسن من حرر الإشكال الشيخ السعدي في تفسيره إذ يقول: «وهذا الموضع من أشكل المواضع عليَّ في التفسير، فإن ما ذكره كثير من المفسرين من أن المراد بالذرية الآباء، مما لا يعهد في القرآن إطلاق الذرية على الآباء، بل فيها من الإيهام وإخراج الكلام عن موضوعه ما يأباه كلام رب العالمين، وإرادته البيان والتوضيح لعباده، وثَمَّ احتمال أحسن من هذا، وهو أن المراد بالذرية الجنس، وأنهم هم بأنفسهم، لأنهم هم من ذرية بني آدم، ولكن ينقض هذا المعنى قوله: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ ۝٤٢﴾ إن أريد: وخلقنا من مثل ذلك الفلك، أي: لهؤلاء المخاطبين، ما يركبون من أنواع الفلك، فيكون ذلك تكريراً للمعنى تأباه فصاحة القرآن.

فإن أريد بقوله: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾ الإبل التي هي سفن البر، استقام المعنى واتضح، إلا أنه يبقى أيضاً أن يكون الكلام فيه تشويش، فإنه لو أريد هذا المعنى لقال: وآية لهم أنا حملناهم في الفلك المشحون، وخلقنا لهم من مثله ما يركبون، فأما أن يقول في الأول: وحملنا ذريتهم، وفي الثاني: حملناهم، فإنه لا يظهر المعنى، إلا أن يقال: الضمير عائد إلى الذرية، والله أعلم بحقيقة الحال[1]».

واستفهم ابن القيم حول هذه الآية، وقال: «هل تطلق الذرية على الآباء؟».

---

(١) ينظر: تفسير السعدي (ص٦٩٦).

ثم قال: «فيها قولان: أحدهما: أنهم يسمون ذرية، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿٤١﴾﴾، وأنكر ذلك جماعة من أهل اللغة، وقالوا: لا يجوز هذا في اللغة، والذرية كالنسل والعقب لا تكون إلا للعمود الأسفل، ولهذا قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَابَآئِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَإِخْوَٰنِهِمْ﴾ [الأنعام:٨٧]، فذكر جهات النسب الثلاث من فوق ومن أسفل ومن الأطراف»[١].

ثالثاً: دفع الإشكال

دفع المفسرون الإشكال عن هذه الآية في ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الذرية على بابها، وهم الأبناء أو الفروع. فيكون المعنى: وآية لأهل مكة أن حملنا ذرياتهم وأولادهم وضعفاءهم في الفلك.

والفلك على هذا القول اسم للجنس؛ فهو خبر وامتنان من الله لأهل مكة وللعباد المخاطبين أنه خلق السفن يحمل فيها من يصعب عليه المشي والركوب من الذرية والضعفاء، فيكون الضميران على هذا متفقين[٢].

لكن يقال: إن سياق الآيات بعدها يأبى هذا القول؛ لأن الله يقول بعد هذه الآية: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ ﴿٤٢﴾ وَإِن نَّشَأْ نُغْرِقْهُمْ﴾ الآية، فلو كان الخطاب لأهل مكة لكان في هذه الآية تكرارٌ في المعنى، أي: وخلقنا لهم من مثل هذه السفن ما يركبون، ويأباه أيضاً فصاحة القرآن كما سبق قول السعدي في ذلك.

---

(١) ينظر: جلاء الأفهام (ص٢٦٢).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٥/ص٣٤)، وتفسير البحر المحيط (ج٧/ص٣٢٣)، وفتح القدير (ج٤/ص٥٢٨).

وإن قيل: إن المراد من قوله: ﴿مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ هي الإبل، فيقال: إن الله يقول: ﴿وَإِن نَّشَأۡ نُغۡرِقۡهُمۡ﴾، والإبل لا تركب في البحر حتى تغرق.

يقول ابن عطية: «ومن جعل ﴿مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ في الإبل فإن هذا نظر فاسد، يقطع به قوله تعالى: ﴿وَإِن نَّشَأۡ نُغۡرِقۡهُمۡ﴾ فتأمله»(١).

وجاء عن سعيد بن جُبَير، عن ابن عباس قال: تدرون ما ﴿وَخَلَقۡنَا لَهُم مِّن مِّثۡلِهِۦ مَا يَرۡكَبُونَ﴾؟ قلنا: لا. قال: هي السفن جُعِلت من بعد سفينة نوح على مِثْلها(٢).

وهناك اعتراض آخر على هذا القول ذكره الشيخ ابن عثيمين، حيث يقول: «إن كان المراد بالذرية من يأتي فيما بعد، فكيف يكون ذلك آية وهي غير مشهودة لهم؟ إذن يتعين أن يكون المراد بالذرية الأصول؛ لأن الصغار المشهودون حملهم حمل لآبائهم؛ لأن الغالب أنهم لا يحملون إلا مع آبائهم، والصغار غير المشهودين الذين يأتون فيما بعد لا يكونون آية لمن لم يشاهدهم، فتعين أن يكون المراد بالذرية الآباء»، ثم قال بعد ذلك: «وهذا القول يوافق ظاهر الآية، لكنه يخالف ما كان معهوداً في اللغة العربية من أن الذرية هم الفروع»(٣).

القول الثاني: أنّ المرَادَ بالذُّرِّيَّة الجنس، أي: حملنا أجناسهم؛ لأن ذلك الحيوانَ من جسنه ونوعه، والذرية تطلق على الجنس، وفي قوله: (ذرية) حذف مضاف، أي: ذرية جنسهم من الناس(٤).

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٥٢٢).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٠/ص٥٢١).

(٣) ينظر: تفسير ابن عثيمين: سورة يس (ص١٥١).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٦/ص٦٩)، وتفسير البحر المحيط (ج٧/ص٣٢٣)، وزاد المسير (ج٧/ص٢١).

قال الشيخ ابن عثيمين: «وذهب بعض العلماء إلى أن المراد بالضمير هنا الجنس لا العين، ومعنى ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ أي: ذرية جنسهم، كنوح عليه السلام، من جنسنا آدمي بشر، فحمل الله ذريته في الفلك المشحون، قالوا: وهذا لا يمتنع في اللغة العربية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾﴾ ﴿جَعَلْنَٰهُ﴾ أي: جنس الإنسان وليس عينه؛ لأن الذي جعل النطفة ليس آدم الذي خلق من سلالة من الطين، ولا يمكن أن يكون نطفة في قرار مكين، بل غيره بلا شك، فالضمير عاد إلى آدم باعتبار الجنس، فليعد الضمير في قوله: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى الموجودين باعتبار الجنس، فمن هو الجنس؟ قالوا: هو نوح؛ لأنه بشر وآدمي، وذريته هي المحمولة، فيكون المعنى: أن خلقنا ذريتهم، أي: ذرية جنسهم، وهو نوح عليه السلام حملت ذريته في الفلك المشحون، وخلق لهم من مثله ما يركبون، وهذا قريب جداً، ولا يخالف ظاهر الآية، ويشير إلى أن هذه السفينة، جعلت آية لمن بعد نوح عليه السلام يعتبرون بها ويصنعون مثلها، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَٰهَآ ءَايَةً فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٥]، فالمراد بالذرية هنا: ذرية نوح عليه السلام، وأضيفت إلى هؤلاء باعتبار الجنس، يعني: حملنا الذرية من جنسهم في الفلك المشحون، وهذا القول هو الذي تطمئن إليه النفس، ولا يأباه السياق»(١).

---

(١) ينظر: تفسير ابن عثيمين: سورة يس (ص١٥٢).

وهذا القول حسن ومحتمل، لكن يخالف قاعدة توحيد الضمائر في: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ﴾، و﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم﴾، ﴿نُغْرِقْهُمْ﴾ مع أنه يمكن توحيد مرجع الضمير فيها، وهو أنه جعل الضمير في قوله: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ﴾ للعباد المخاطبين، و﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ لغير معين، أي: للجنس، وبقية الضمائر للمخاطبين.

أما قول الشيخ: «نقصد بالذرية الجنس لا العين» فإنا نجده يحده بأنه هو نوح عندما قال: «فليعد الضمير في قوله: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ إلى الموجودين باعتبار الجنس، فمن هو الجنس؟ قالوا: هو نوح ، لأنه بشر وآدمي، وذريته هي المحمولة ، فيكون المعنى: أن خلقنا ذريتهم، أي: ذرية جنسهم، وهو نوح عليه السلام، حملت ذريته في الفلك المشحون».

فالواجب أن الجنس إذا أطلق فإننا لا نحده بمعين، بل نجعله عاماً في جنسه، أي: بمعنى أن جنس الذرية سواء من المتقدمين أو اللاحقين هو المحمول في الفلك.

القول الثالث: إن قوله: ﴿أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ يرجع إلى آبائهم في القرون الماضية، والمعنى: أن الله حمل ذرية القرون الماضية في الفلك المشحون، فالضميران متحدان[1].

فالذرية على هذا القول: الآباء والأجداد، حملهم الله تعالى في سفينة نوح عليه السلام؛ فالآباء ذرية، والأبناء ذرية، بدليل هذه الآية، وسمي الآباء ذرية؛ لأن منهم ذرأ -أي: تناسلت- الأبناء، والألف واللام في الفلك للتعريف، أي: فلك نوح[2].

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٥/ص٣٤)، وفتح القدير (ج٤/ص٥٢٨).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٥/ص٣٤)، والكشاف (ج٤/ص٢١)، وتفسير ابن كثير (ج٦/ص٥٧٩)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٦/ص٢٢٥)، وتفسير السعدي (ص٦٩٦)

قال أبو جعفر النحاس: «أحسن ما قيل في هذا: أن المعنى: وآية لأهل مكة أنا حملنا ذريات القرون الماضية في الفلك المشحون»[1].

الترجيح

لاشك أن القول الثالث: هو الذي ذهب إليه أكثر المفسرين، وهو الأرجح، وذلك لوجود أدلة من الآيات تدل عليه، وهو أن الله سبحانه يمتن على كفار قريش بهذه المنة التي يذكرونها، والمقصود بذريتهم: أجدادهم الذين هم مصدر الذرية وبقاء نسلهم.

ومن عادة القرآن أن يذكر المتأخرين بأفعال المتقدمين من كان على طريقتهم ومنوالهم، وينسبها لهم.

فالله سبحانه وتعالى يلوم المتأخرين من اليهود والنصارى على ما فعله أجدادهم؛ لأنهم موافقون لهم وسائرون على طريقتهم، يقول تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [البقرة:٤٧]، وهي نعمة كانت على الآباء، فهي منسوبة لهم.

ويقول تعالى: ﴿قُلۡ فَلِمَ تَقۡتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبۡلُ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴾ [البقرة:٩١]، وهذا فعل الآباء فنسبه إليهم.

ونحوها من الآيات التي تخاطب المتأخرين منهم، إما أنها تذكرهم، أوتلومهم على ما فعل أجدادهم لأنهم موافقون لهم.

---

(١) ينظر: معاني القرآن للنحاس (ج٥/ص٤٩٨).

قال ابن كثير: «يقول تبارك وتعالى: ودلالة لهم أيضاً على قدرته -تبارك وتعالى- تسخيره البحر ليحمل السفن، فمن ذلك بل أوله سفينة نوح -عليه الصلاة والسلام- التي أنجاه الله تعالى فيها بمن معه من المؤمنين الذين لم يبق على وجه الأرض من ذرية آدم -عليه الصلاة والسلام- غيرهم، ولهذا قال ﷻ: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، أي: آباءهم في الفلك المشحون، أي: في السفينة المملوءة من الأمتعة والحيوانات التي أمره الله -تبارك وتعالى- أن يحمل فيها من كل زوجين اثنين»[1].

فالخطاب في هذه الآية -كما أجمع عليه المفسرون- يعود إلى سائر العباد في قوله تعالى: ﴿يَٰحَسْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٣٠﴾﴾[2]، والذرية من ألفاظ الأضداد، والسياق يحدد المعنى.

أما قول ابن عطية: «وخلط بعض الناس في هذا حتى قالوا: الذرية تقع على الآباء، وهذا لا يعرف لغةً»[3].

وقول السعدي: «لا يعهد في القرآن إطلاق الذرية على الآباء»[4].

وقول الشيخ ابن عثيمين: «وهذا القول يوافق ظاهر الآية، لكنه يخالف ما كان معهوداً في اللغة العربية من أن الذرية هم الفروع»[5].

فيرد عليهم من أقوال المفسرين وأقوال أهل اللغة.

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٦/ص٥٧٩).

(٢) ينظر: اللباب (ج١٦/ص٢٢٦).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج٤/ص٥٢٢).

(٤) ينظر: تفسير السعدي (ص٦٩٦).

(٥) ينظر: تفسير ابن عثيمين: سورة يس (ص١٥١).

أمَّا أقوال المفسرين فقد ذكرتها في القول الثالث، وأن المراد بالفلك: هي سفينة نوح، فيكون المحمولون فيها هم: ذرية من آمن من قوم نوح، ذكر ذلك سعيد بن جُبَير عن ابن عباس، والضحاك، وغيرهم.

قال ابن جرير: «حملنا ذرّيتهم، يعني: من نجا من ولد آدم في سفينة نوح، وإياها عنى -جلّ ثناؤه- بالفُلك المشحون»[1]، ثم أسند هذا القول إلى سعيد بن جبير عن ابن عباس، والضحاك، وغيرهم من السلف، ولم يذكر في تفسيره غير هذا القول.

يقول الرازي: «وهذا القول معلوم عند العرب»[2].

وأما أقوال أهل اللغة: فقد ذكر الأزهري[3]، وابن منظور[4]، والزبيدي[5]: أن الذُّرِّيَّة وَلدُ الرَّجُلِ، وقد يُطلقُ على الأُصول، فهي تقع على الآباء والأبناء والأولاد والنساء[6]، بل ذكر الزبيدي وأبو البقاء الكفوي[7]

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٠/ص٥٢١).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٦/ص٦٩)

(٣) هو العلامة محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة، أبو منصور الأزهري (ت٣٧٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج١٦/ص٣١٥).

(٤) هو الإمام اللغوى الحجة، محمد بن مُكرَّم بن عليّ بن أحمد بن حبقة الأنصاري الرويفعى الإفريقي صاحب "لسان العرب" (ت٧١١هـ). ينظر: الدرر الكامنة (ج٤ص٢٦٢).

(٥) هو محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، أبو الفيض الحسينى الزبيدي، علامة باللغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين (ت١٢٠٥ هـ). ينظر: الأعلام (ج٧/ص٧٠).

(٦) ينظر: تهذيب اللغة (ج٥/ص٦٦)، ولسان العرب (ج١٤/ص٢٨٢)، وتاج العروس (ج١١/ص٣٦٧).

(٧) هو أيوب بن موسى، أبو البقاء، الحسيني القريمي الكفوي، صاحب "الكليات" (ت١٠٩٤هـ). ينظر: الأعلام (ج٢/ص٣٨).

والزركشي: أن لفظ الذرية من الأَضداد، تجيء تارة بمعنى الأبناء، وتارة بمعنى الآباء[١].

يقول الزركشي: ((وقد تطلق الذرية على الأعلى، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا﴾ الآية ثم قال: ﴿ذُرِّيَّةَۢ بَعۡضُهَا مِنۢ بَعۡضٖ﴾ [آل عمران:٣٣-٣٤]، وبها يجاب عن الإشكال المشهور في قوله تعالى: ﴿حَمَلۡنَا ذُرِّيَّتَهُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ ٱلۡمَشۡحُونِ﴾))[٢].

وقد تطلق الذرية ويراد بها النساء، فقد جاء في الحديث: أن النبي ﷺ رأى امرأة مقتولة فقال: «ما كانت هذه تقاتل، الحق خالداً فقل له: لا تقتل ذرية ولا عسيفاً»[٣].

قال ابن الأثير: ((الذرية اسم يجمع نسل الإنسان من ذكر وأنثى، والمراد بها في هذا الحديث النساء؛ لأجل المرأة المقتولة))[٤].

فتبين لنا من أقوال أهل اللغة والتفسير أن الذرية تطلق على الآباء وعلى النساء، والأقوال السابقة كلها هروب من أن الآباء أو الأصول تسمى ذرية، وأقول: إذا ثبت هذا في اللغة وقال به أئمة كبار فلا ضير ولا حاجة إلى التكلف في الأقوال، وبه يستقيم المعنى. والله أعلم.

---

(١) ينظر: كتاب الكليات (ج١/ص٤٦٢).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٢/ص٢١٠).

(٣) أخرجه أحمد (ج٣/ص٤٨٨، ح١٧٦١٠)، وأبو داود (ج١/ص٤١٦، ح٢٦٧١)، وابن ماجه (ج٢/ص١٩٥، ح٢٨٤٢) وابن حبان في صحيحه (ج١١/ص١١٢، ح٤٧٩١)، والحاكم (ج٢/ص١٢٢، ح ٢٥٦٥) من طريق أبي الزناد، عن المرقع بن صيفي، عن حنظلة الكاتب به. وقال الحاكم: ((صحيح على شرط الشيخين)). ووافقه الذهبي. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (ج٢/ص٣٢١).

(٤) ينظر: النهاية في غريب الأثر (ج٢/ص٣٩٤).

ويرى الطاهر هذا القول، إلا أن الذرية أطلقت على الآباء مجازاً وكناية لا حقيقة.

قال رحمه الله: «وذكر الذريات يقتضي أن أصولهم محمولون بطريق الكناية إيجازاً في الكلام، وأن أنفسهم محمولون كذلك، كأنه قيل: إنا حملنا أُصولهم وحملناهم وحملنا ذرياتهم؛ إذ لولا نجاة الأصول ما جاءت الذريّات، وكانت الحكمة في حمل الأصول بقاء الذريات، فكانت النعمة شاملة للكل، وهذا كالامتنان في قوله: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ فِى ٱلْجَارِيَةِ ﴿١١﴾ لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً﴾ [الحاقة: ١١-١٢]»[1].

فيقال أن المقصد من هذه الآية واحد، والاختلاف اختلاف تنوع، وهو أن المحمولين هم الآباء، سواء أطلقت الذرية على الآباء على سبيل الحقيقة، أم على سبيل المجاز.

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٣/ص٢٧).

المبحث الثامن عشر: مشكل المعنى في سورة الصافات

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ﴿٨٨﴾ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ ﴿٨٩﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: ((وقد ظهر من نظم الآية أن قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ لم يكن مرضاً ... فورد عليه إشكال من نسبة الكذب إلى نبيء))[١].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

استشكل المفسرون قول إبراهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ وهو صحيح ما به من اعتلال، بدلالة فعله؛ إذ ذهب إلى الأصنام فحطمها وما به من علة ولا سقم.

وبدلالة قول النبي ﷺ في حديث الشفاعة الطويل: إن أهل الموقف يأتون إبراهيم فيقولون: «يا إبراهيم، أنت نبي الله وخليله من أهل الأرض، اشفع لنا إلى ربك، ألا ترى إلى ما نحن فيه؟ فيقول لهم: إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإني قد كنت كذبت ثلاث كذبات، نفسي نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري»[٢].

وقول النبي ﷺ: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كَذَبات، اثنتين منهن في ذات الله ﷻ: قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء:٦٣]، وبينا هو ذات يوم وسارة إذ أتى على جبّار من الجبابرة فسأله عن سارة فقال: هي أختي» الحديث[٣].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٣/ص١٤٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٦/ص٨٤، ح٤٧١٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص١٤٠، ح٣٣٨٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فورد عليه إشكال من نسبة الكذب إلى إبراهيم ﵇ وقالوا: هذا الحديث لا يصح؛ لأن الله وصفه بأنه كان صديقاً نبياً، قال تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِبۡرَٰهِيمَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيًّا﴾ [مريم: ٤١].

قال الرازي: «قال بعضهم ذلك القول عن إبراهيم ﵇ كذبة!!، ورووا فيه حديثاً عن النبي ﷺ أنه قال: «ما كذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات». قلت لبعضهم: هذا الحديث لا ينبغي أن يقبل؛ لأن نسبة الكذب إلى إبراهيم لا تجوز. فقال ذلك الرجل: فكيف يحكم بكذب الرواة العدول؟ فقلت: لما وقع التعارض بين نسبة الكذب إلى الراوي وبين نسبته إلى الخليل ﵇ كان من المعلوم بالضرورة أن نسبته إلى الراوي أولى»(١).

فإذا ثبت هذا الحديث -وهو ثابت في صحيح البخاري- فهل هذا من الكذب الحقيقي المذموم المخالف للواقع؟.

قال الإمام البيضاوي: «والكذب حرام كله»(٢).

فإن كان هذا من الكذب المحرم، فأين العصمة وهو أبو الأنبياء؟! وإن لم يكن قد كذب فقد أخبر يوم القيامة بخلاف الواقع، وحاشاه، حيث إن المفهوم من ذلك الكلام: إني أذنبت فأستحيي أن أشفع، وهل يستحي مما لا إثم فيه؟(٣).

لأجل ذلك قال الطبري: «اختلفوا في وجه قول إبراهيم لقومه: ﴿إِنِّي سَقِيمٞ﴾ وهو صحيح»(٤).

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٦/ص١٢٩)

(٢) ينظر: تفسير البيضاوي (ج١/ص١٦٦).

(٣) ينظر: روح المعاني (ج١/ص١٥١).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج٢١/ص٦٤).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن أذكر هذه الأقوال والتوجيهات في هذا المقام يحسن بي أن أبين أن الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم- معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه، وفي تبليغ رسالاته باتفاق الأمة، ولهذا وجب الإيمان بكل ما أتوا وأخبروا به عن الله(١).

قال النووي: «أما الكذب فيما طريقه البلاغ عن الله تعالى فالأنبياء معصومون منه، سواء كثيره وقليله، وأما ما لا يتعلق بالبلاغ ويعد من الصغائر كالكذبة الواحدة في حقير من أمور الدنيا ففي إمكان وقوعه منهم وعصمتهم منه القولان المشهوران للسلف والخلف.

قال القاضي عياض: الصحيح أن الكذب فيما يتعلق بالبلاغ لا يتصور وقوعه منهم، سواء جوزنا الصغائر منهم وعصمتهم منه أم لا، وسواء قل الكذب أم كثر؛ لأن منصب النبوة يرتفع عنه، وتجويزه يرفع الوثوق بأقوالهم»(٢).

وهذه الشبهة في حق إبراهيم في أقل الأحوال قد تكون خطأ في الاجتهاد، وقد يخطئون فيما اجتهدوا فيه، لكن لا يقرون على الخطأ، لكن فيما يخبرون به عن الله لا يمكن أن يقعوا في الخطأ أو النسيان فيما يبلغون به.

يقول شيخ الإسلام: «إن الله سبحانه وتعالى لم يذكر عن نبي من الأنبياء ذنباً إلا ذكر توبته منه؛ ولهذا كان الناس في عصمة الأنبياء على قولين:

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج١٠/ص٢٨٩).

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج١٥/ص١٢٤).

إما أن يقولوا بالعصمة من فعلها، وإما أن يقولوا بالعصمة من الإقرار عليها، لا سيما فيما يتعلق بتبليغ الرسالة، فإن الأمة متفقة على أن ذلك معصوم أن يقر فيه على خطأ، فإن ذلك يناقض مقصود الرسالة ومدلول المعجزة»(١).

ثم يقال: إن مجمل أقوال العلماء من المفسرين وغيرهم في دفعهم الإشكال عن هذه الآية راجع إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن قول إبراهيم لقومه: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ على حقيقته، كان ﵇ تأخذه الحمى في وقت معلوم، وكانت هي الساعة التي دعوه إلى الخروج معهم فيها، فاعتذر عن الخروج لأنه سقيم من الحمى(٢).

وهذا القول يعارض الحديث الصحيح: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاثَ كَذَبات، اثنتين منهن في ذات الله ﷻ»، وذكر منها قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾.

فالنبي ﷺ سماها كذبة، وكذلك إبراهيم ﵇ تحرج منها في الموقف، فكل ذلك مما يبطل هذا القول.

قال ابن حجر عن هذا القول: «وهو بعيد؛ لأنه لو كان كذلك لم يكن كذباً، لا تصريحاً ولا تعريضاً»(٣).

أما ما ذهب إليه الرازي من أن هذا الحديث لا ينبغي أن يقبل لأن نسبة الكذب إلى إبراهيم لا تجوز، وأنه لما وقع التعارض بين نسبة الكذب إلى الراوي العدل وبين نسبته إلى الخليل ﵇ كان من المعلوم بالضرورة أن ننسب الكذب إلى الراوي أولى(٤).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج١٥/ص١٤٧).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٥/ص٩٢)، والتسهيل (ج٢/ص٢٣٨).

(٣) ينظر: فتح الباري (ج٦/ص٣٩١).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٦/ص١٢٩).

فيقال له: إن السنة مفسرة للقرآن، وهذا الحديث مخرج في الصحيحين، وقد اتفق علماء الأمة قديماً وحديثاً على أن صحيح الإمام البخاري وصحيح الإمام مسلم هما أصحُّ كتابين بعد كتاب الله ﷻ، وأن الأحاديث المسندة المتصلة المذكورة فيهما أحاديث صحيحة ثابتة عن رسول الله ﷺ.

قال الإمام النووي -رحمه الله-: «اتفق العلماء -رحمهم الله- على أن أصحَّ الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان البخاري ومسلم، وتلقتهما الأمة بالقبول، وكتاب البخاري أصحهما وأكثرهما فوائد ومعارف ظاهرة وغامضة، وقد صحَّ أن مسلماً كان ممن يستفيد من البخاري، ويعترف بأنه ليس له نظير في علم الحديث»[(١)].

ولو فتحنا هذا الباب، بأن نضعف الأحاديث الصحيحة بما يوافق ظاهر عقولنا وبما توصلت إليه علومنا من دون الرجوع إلى أئمة علماء الجرح والتعديل؛ لطعن في القرآن كل غالٍ وجافٍ، فينبغي أن تحرس السنة، وتصان عن ذلك، فما علمنا أنه صحيح موافق للقرآن قلنا به، وما علمنا أن ظاهر السنة الصحيح يخالف القرآن أجبنا عنه بما يوافق ظاهره وباطنه من المعاني والبيان، أو نقف ونكل الأمر إلى عالمه، ولا نتجرأ بأن نتهم الرواة العدول، بل عقولنا وما وصلت إليه علومنا أولى بالاتهام.

فيقال لمن قال بهذا القول: برأتم النبي ﷺ من الكذب ونسبتموه إلى الجهابذة الحفاظ الثقات العدول الذين بذلوا الغالي النفيس في ذب الكذب عن النبي ﷺ، فلا يدفع الخطأ بخطأ.

---

(١) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (ج١/ص٢٤).

القول الثاني: حمل كذب إبراهيم ﷺ على حقيقة الكذب، فقال: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ وهو خلاف ذلك، وجاز له ذلك(١).

وقد رجح هذا القول الطبري، وقال: «وقال آخرون: إن قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ كلمة فيها مِعْراض، ومعناها: أن كل من كان في عقبة الموت فهو سقيم، وإن لم يكن به حين قالها سقم ظاهر، والخبر عن رسول الله ﷺ بخلاف هذا القول، وقوله هو الحقّ دون غيره»(٢).

وقد رد هذا القول ابن جزي وقال: «إن نفي الكذب بالجملة معارض للحديث، والكذب الصراح لا يجوز على الأنبياء عند أهل التحقيق، أما المعاريض فهي جائزة»(٣).

والذين يرون هذا القول قالوا: إن الكذب ليس قبيحاً لذاته، وهذا كذب من أجل الله، وإنما يقبح لاشتماله على مفسدة، وإبراهيم ﷺ فعل ذلك من أجل الله؛ إذ قصد كسر الأصنام، ويجوز أن يكون الله ﷻ أذن له في ذلك لقصد الإصلاح وتوبيخهم والاحتجاج عليهم، كما أذن ليوسف حين أمر مناديه فقال لإخوته: ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَـٰرِقُونَ﴾ [يوسف: ٧٠]، ولم يكونوا سرقوا(٤).

---

(١) ينظر: تفسير البغوي (ج٥/ص٣٢٥)، والتسهيل (ج٢/ص٢٣٨).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١٩/ص٥٦٩).

(٣) ينظر: التسهيل (ج٢/ص٢٣٨).

(٤) ينظر: تفسير البغوي (ج٥/ص٣٢٥).

قال النووي: «إن هذه الكذبات ليست داخلة في مطلق الكذب المذموم.

قال المازري: قد تأول بعضهم هذه الكلمات وأخرجها عن كونها كذباً، ولا معنى لامتناع من إطلاق لفظ أطلقه رسول الله ﷺ.

قلت -النووي-: أما إطلاق لفظ الكذب عليها فلا يمتنع؛ لورود الحديث به، وأما تأويلها فصحيح لا مانع منه»[١].

قال الألوسي: «لو كانت هذه كذبة حقيقة لا ضرر فيها ولا استحياء منها كيف وقد قال ﷺ: «اثنتين منهن في ذات الله»، أي: ما منها كذبة إلا جادل بها عن دين الله تعالى؛ فهي من الكذب المباح»[٢].

القول الثالث: أن ما صدر عن إبراهيم عليه السلام ليس من باب الكذب الحقيقي الذي يذم فاعله، حاشا وكلا، وإنما هو من المعاريض، وهو يشبه الكذب من وجه.

إلا أن أصحاب هذا القول اختلفوا في الوجه الذي قصده إبراهيم في توريته إلى وجوه:

الوجه الأول: قال: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ بالنسبة إلى ما يستقبل؛ لأن كل إنسان لا بدّ له أن يمرض، إما مرض الموت أو غيره، فتوهموا أنه سقيم الساعة[٣].

---

(١) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج١٥/ص١٢٤).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج١/ص١٥١).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٥/ص٩٣)، وتفسير البحر المحيط (ج٧/ص٣٥١)، وتفسير ابن كثير (ج٧/ص٢٥)، وتفسير البغوي (ج٥/ص٣٢٥).

الوجه الثاني: أنه سقيم النفس، مريض القلب من كفرهم وتكذيبهم وعبادتهم للأوثان من دون الله ﷻ[(١)]، كما قال الله تعالى في حق نبينا ﷺ: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف:٦]، وقوله: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾ [فاطر:٨].

قال النووي: «إن الكذبات المذكورة إنما هي بالنسبة إلى فهم المخاطب والسامع، وأما في نفس الأمر فليست كذباً مذموماً»[(٢)].

قال ابن عقيل[(٣)]: «دلالة العقل تصرف ظاهر إطلاق الكذب على إبراهيم، وذلك أن العقل قطع بأن الرسول ينبغي أن يكون موثوقاً به ليعلم صدق ما جاء به عن الله، ولا ثقة مع تجويز الكذب عليه، فكيف مع وجود الكذب منه، وإنما أطلق عليه ذلك لكونه بصورة الكذب عند السامع، وعلى تقديره، فلم يصدر ذلك من إبراهيم عليه السلام، يعني: إطلاق الكذب على ذلك إلا في حال شدة الخوف؛ لعلو مقامه، وإلا فالكذب المحض في مثل تلك المقامات يجوز، وقد يجب؛ لتحمل أخف الضررين، دفعاً لأعظمهما، وأما تسميته إياها كذبات فلا يريد أنها تذم، فإن الكذب وإن كان قبيحاً مخلاً لكنه قد يحسن في مواضع، وهذا منها»[(٤)].

---

(١) تفسير ابن كثير (ج٧/ص٢٥)، والتسهيل (ج٢/ص٢٣٨).

(٢) ينظر: شرح النووي على مسلم (ج١٥/ص١٢٤).

(٣) هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد، أبو الوفاء البغدادي الظفري المقرئ، الفقيه الأصولي، الواعظ المتكلم، أحد الأئمة الأعلام، وشيخ الإسلام (ت٥١٣هـ). ينظر: طبقات الحنابلة (ج٢/ص٢٥٩)، وسير أعلام النبلاء (ج١٩/ص٤٤٣).

(٤) ينظر: فتح الباري (ج٦/ص٣٩٢).

قال ابن الجوزي: «إنما استعير ذكر الكذب لأنه بصورة الكذب، فسماه كذباً مجازاً، ولا يجوز سوى هذا. قلت: واعلم أن تلك الكلمات إنما كانت من إبراهيم على جهة المعاريض، غير أن الأنبياء يحذرون من كلمة تشبه الكذب»[١].

ويرى الطاهر أن هذا القول لا يندفع به الإشكال، قال: «وهذه الأجوبة بأنه معاريض أو غير ذلك لا تدفع إشكالاً يتوجه على تسمية النبي ﷺ هذا الكلام بأنه كذبات»[٢].

وسأجيب عن قول الطاهر في الترجيح.

الترجيح:

ما صدر عن إبراهيم إنما هو من المعاريض، وهذا قول الأكثر، ويدل عليه دلالة النص، ودلالة اللغة.

أما دلالة النص: فقد مر معنا في الحديث السابق الذي رواه البخاري في صحيحه أن إبراهيم قصد التورية في شأن سارة عندما قال: هذه أختي، فعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لم يكذب إبراهيم النبي عليه السلام قط إلا ثلاث كذبات، ثنتين في ذات الله، قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، وقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء:٦٣]، وواحدة في شأن سارة، فإنه قدم أرض جبار ومعه سارة، وكانت أحسن الناس، فقال لها: إن هذا الجبار إن يعلم أنك امرأتي يغلبني عليك، فإن سألك فأخبريه أنك أختي، فإنك أختي في الإسلام، فإني لا أعلم في الأرض مسلماً غيري وغيرك، وإن هذا سألني فأخبرته أنك أختي فلا تكذبيني ...».

---

(١) ينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (ج٣/ص٤٨٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٣/ص١٤٣).

فقد سمى النبي ﷺ الثالثة -وهي قوله في سارة أختي- كذبة، وهي تورية ظاهرة، فيدل على أن ما قبلها من الكذبات داخلة في هذا المعنى.

أما دلالة اللغة: فقد قال الراغب: «"المعاريض" هو كلام له وجهان من صدق وكذب، أو ظاهر وباطن، فيقصد قائله الباطن ويظهر إرادة الظاهر، قال تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [البقرة:٢٣٥]»[١].

قال ابن منظور: «مَعارِيضَ الكلام الذي هو كَذِبٌ من حيث يَظُنُّه السامعُ، وصِدْقٌ من حيث يقوله القائلُ»[٢].

والتعريض نوع من الكذب؛ إذ كان كذباً في الأفهام.

قال شيخ الإسلام: «الكذب كله حرام، ولكن تباح عند الحاجة الشرعية المعاريض، وقد تسمى كذباً؛ لأن الكلام يعني به المتكلم معنى، وذلك المعنى يريد أن يفهمه المخاطب، فإذا لم يكن على ما يعنيه فهو الكذب المحض، وإن كان على ما يعنيه ولكن ليس على ما يفهمه المخاطب فهذه المعاريض، وهي كذب باعتبار الأفهام، وإن لم تكن كذباً باعتبار الغاية السائغة»[٣].

لكن محل الجواز منه فيما يخلص من الظلم، أو يحصل على الحق، أما في إبطال الحق أو عكسه فلا يجوز فيها المعاريض، فلا تكون مثلاً في الشراء والبيع، وتكون في الرجل يصلح بين الناس، أو نحو هذا .

---

(١) ينظر: مفردات الراغب (ص٥٦٠)، وانظر: الصحاح للجوهري (ج٣/ص١٠٨٧)، ومقاييس اللغة (ج٤/ص٢٢٢). الفتح ج١٢/١٧٥.

(٢) ينظر: لسان العرب (ج١/ص٧٠٨).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (ج٢٨/ص٢٢٣).

قال شيخ الإسلام: ((والضابط: أن كل ما وجب بيانه فالتعريض فيه حرام؛ لأنه كتمان وتدليس، ولهذا لم يرخص في المعاريض فيما يجب بيانه مثل البيع والشهادة والإفتاء ونحو ذلك باتفاق، ويجوز للمظلوم التعريض في الأيمان وغيرها))(١).

يقول ابن كثير: ((وكذب إبراهيم ليس من باب الكذب الحقيقي الذي يذم فاعله، حاشا وكلا، وإنما أطلق الكذب على هذا تجوزاً، وإنما هو من المعاريض في الكلام لمقصد شرعي ديني))(٢).

وقد بوب البخاري -رحمه الله- في صحيحه (باب المعاريض مندوحة عن الكذب)(٣).

وقد كان رسول الله ﷺ يوري في حروبه، ويقول: «الحرب خدعة»(٤) وكان يجوز لأصحابه أن يكذبوا، وأن يقولوا فيه وفي دينه ما تدعو إليه الحاجة إذا أراد المكنة من أعداء الإسلام، وصناديد الضلال الذين وقفوا في طريق دعوته، وخانوا عهوده، ونقضوا مواثيقه، وأسرفوا في التأليب عليه وعلى دينه، كما أباح لمحمد بن مسلمة أن يقول ما شاء في قتله كعب بن الأشرف اليهودي الذي آذى الله ورسوله، وأخذ يدعو العرب وغيرهم لحرب الإسلام وحرب المسلمين بما أوتي من جاه ومال(٥).

---

(١) ينظر: إقامة الدليل على إبطال التحليل (ج١/ص١٤٧)، والرد على البكري (ج٢/ص٧٢٥).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٧/ص٢٥)، وتفسير البحر المحيط (ج٧/ص٣٥١).

(٣) ينظر: صحيح البخاري، كتاب الأدب (ج٨/ص٤٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص٦٤، ح٣٠٢٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) ينظر: قصة قتله في صحيح مسلم (ج٥/ص١٨٤، ح٤٧٦٥).

وقد كان رسول الله ﷺ راكباً مع أبي بكر رضي الله عنه في سفر الهجرة، فكان الناس يعرفون أبا بكر ويجهلون رسول الله، فكانوا يسألون أبا بكر: من هذا الذي معك؟ فيقول: هذا هاد يهديني السبيل[١]، فيفهمون أنه يريد الطريق، وهو يريد السبيل إلى الله.

وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، ويقول خيراً، وينمي خيراً»[٢].

فيقال: إن هذه الآية سيقت في معرض توبيخ إبراهيم عليه السلام لقومه على ما يعبدون من الآلهة الباطلة، ولها معنيان ظاهر وباطن، فأما الظاهر فهو غير مراد وهو الذي فهمه قومه، وهو أنه عليه السلام نظر نظرة في النجوم ليتعرف من أنباء الغيب ما قدر له في المستقبل من خير أو شر، بناء على معتقداتهم الفاسدة أنه يستدل بها على ذلك، فكانت نتيجة ظاهر ما رآه أن قال: إني سقيم، أي قرب أن يلحق بي مرض يمنعني من الخروج معكم، لذلك لا أستطيع مغادرة مكاني، وباطنه أنه نظر في النجوم نظرة متدبر ومعتبر على ما هو اللائق بمقام أنبياء الله وغيرهِم من صالحي المؤمنين، فقال: إني سقيم القلب من شرككم بالله واتخاذكم الأصنام أرباباً من دون الله، والباعث له على هذا التعريض حتى ينصرفوا عنه فيخلوا بآلهتهم فيحطمها، وقد تم له ما أراد،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٥/٦٢، ح٣٩١١) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٣/١٨٣، ح٢٦٩٢) من حديث أم كلثوم بنت عقبة رضي الله عنها.

قال تعالى: ﴿ فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ ﴿٩٠﴾ فَرَاغَ إِلَىٰٓ ءَالِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ﴿٩١﴾ مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ﴿٩٢﴾ فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًۢا بِٱلْيَمِينِ ﴿٩٣﴾ فَأَقْبَلُوٓا۟ إِلَيْهِ يَزِفُّونَ ﴿٩٤﴾ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٠-٩٦]، فكان ذلك حيلة على هدم الطواغيت وإعلاء كلمة الله.

وأما القول بأنه يحمل الكذب على حقيقته فقد بيّنت بدلالة النص ما هو خلاف لذلك، عندما قال لسارة: أنت أختي، فاستخدم التشبيه والتورية، أي: أخته في الإسلام، وفي هذا رد على الطاهر ابن عاشور عندما قال في المعاريض: «وهذه الأجوبة لا تدفع إشكالاً يتوجه على تسمية النبي ﷺ هذا الكلام بأنه كذبات.

وجوابه عندي: أنه لم يكن في لغة قوم إبراهيم التشبيه البليغ، ولا المجازُ، ولا التهكّم، فكان ذلك عند قومه كذباً وأن الله أذِن له فعل ذلك وأعلمه بتأويله، كما أذن لأيوب أن يأخذ ضغثاً من عِصيّ فيضرب به ضربةً واحدة ليُبرّ قسَمَه؛ إذ لم تكن الكفارة مشروعة في دين أيوب ؈»[1].

والتعريض أخف من مرتبة الكذب، فحمل قول إبراهيم على أخف مراتب الكذب هو الأولى.

فإذا كان هذا من الكذب المباح، أو أن الله قد أذن له به، فلماذا اعتذر إبراهيم عن الشفاعة، وعلل بأنه كذب ثلاث كذبات؟.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٣/ص١٤٣).

يجيب عن هذا السؤال ابن العربي إذ يقول: «إن قول إبراهيم -عليه الصلاة والسلام-: هذا ربي، هذه أختي، و﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾، و﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾: هذه وإن كانت معاريض وحسنات، وحججاً في الحق ودلالات، لكنها أثرت في الرتبة، وخفضت عن محمد ﷺ من المنْزلة، واستحيا منها قائلها على ما ورد في حديث الشفاعة؛ لأن الذي كان يليق بمرتبته في النبوة والخلة أن يصدع بالحق، ويصرح بالأمر فيكون ما كان، ولكنه رخص له فقبل الرخصة، فكان ما كان من القصة»[١].

أو يقال كما قال الألوسي: «لما كان مقام الشفاعة هو المقام المحمود المخبوء للحبيب محمد ﷺ لا الخليل إبراهيم عليه السلام أظهر الاستحياء؛ للدفع عنه بما يظن أنه مما يوجب ذلك، وهو لا يوجبه، وفي ذلك من التواضع وإظهار العجز والدفع بالتي هي أحسن مما لا يخفى، فكأنه قال: أنا لا آمن من العتاب على كذب مباح، فكيف لي بالشفاعة لكم في هذا المقام؟!»[٢].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٥/ص٣٦٨).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (ج١/ص١٥٧).

المبحث التاسع عشر: مشكل المعنى في سورة الزمر

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[١]

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «ثار في الآية إشكال يورده أهل الكلام في تعلُّق إرادة الله تعالى بأفعال العباد»[٢].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

تفيد هذه الآية أن الله غني عن كفر الكافر، وفي نفس الوقت لا يرضاه منهم، مع كون كفر الكافر لا يضره، كما أنه لا ينفعه إيمان المؤمن.

قال الشوكاني: «واختلف المفسرون في هذه الآية، هل هي على عمومها؟، وأن الكفر غير مرضي لله سبحانه على كل حال كما هو الظاهر؟ أو أن الله لا يرضى بالكفر من المؤمنين؟، والمعنى: لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر. وقد ذهب إلى التخصيص حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما، وتابعه على ذلك عكرمة والسدي وغيرهما، ثم اختلفوا في الآية اختلافاً آخر، فقال قوم: إنه يريد كفر الكافر ولا يرضاه.

وقال آخرون: إنه لا يريده ولا يرضاه، والكلام في تحقيق مثل هذا يطول جداً»[٣].

---

(١) سورة الزمر: ٧.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٣/ص٣٣٩).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج٤/ص٦٤٦).

وقال الطاهر: «وقد ثار في الآية إشكال يورده أهل الكلام في تعلُّق إرادة الله تعالى بأفعال العباد؛ إذ من الضروريّ أن من عباد الله كثيراً كافرين، وقد أخبر الله تعالى أنه لا يرضى لعباده الكفر، وثبت بالدليل أن كل واقع هو مراد الله تعالى؛ إذ لا يقع في مُلكه إلا ما يريد»(١). فكيف لا يرتضيه وهو الذي أراده لهم؟!.

واستشكلت ذلك الجبرية وقالت: إن الله تعالى خلق العباد وأفعالهم وأقوالهم، وكل ما خلقه حقّ وصواب، وإذا كان كذلك كان قد رَضِي بالكفر من التوجه الذي خلقه، وهذا خلاف للآية .

ثم قالوا: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب علينا أن نرضى به؛ لأن الرضا بقضاء الله واجب، وحيث اجتمعت الأمة على أن الرضا بالكفر كفر ثبت أنه ليس بقضاء الله، ليس أيضاً برضا الله تعالى(٢).

وقالت القدرية: ما شرعه الله فقد قدره وأمر به وأحبه، وليست المعاصي محبوبة لله ولا مرضية له، فليست مقدرة ولا مقضية، بل هي خارجة عن مشيئته وخلقه.

وقالت المعتزلة القدرية: في قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ دليل على أن الكفر ليس بقضائه، وإلا لكان راضياً به(٣).

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٣/ص٣٣٩).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج١٦/ص٤٧٨).

(٣) ينظر: تفسير النيسابوري (ج٦/ص٣٩٦).

وأجاب الأشاعرة: بأنه قد علم من اصطلاح القرآن أن العباد المضاف إلى الله أو إلى ضميره هم المؤمنون، قال: ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ ﴾ [الفرقان:٦٣]، ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ ﴾ [الإنسان:٦]، فمعنى الآية: ولا يرضى لعباده المخلصين الكفر. وهذا مما لا نزاع فيه(١).

فعلى قول الأشاعرة يكون المعنى: أنه يرضاه من الكافرين الخلص.

وقالوا: إن الرضى والمحبة والإرادة واحدة؛ لأنه لا يجوز نفي أحدهما وإثبات الأخرى، فلا يجوز أن يقول قائل: أريد أن تأكل طعامي وما أحب أن تأكله، ولا أن يقول: أحب أن تأكل طعامي وما أريد أن تأكله، ولو قال ذلك لعد متناقضا وصار بمنْزلة من قال: أريد أن تأكل طعامي وما أريد أن تأكله(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

لنعلم أن كثيرا من أهل الكلام والبدع قد يعتقدون أمراً مخالفاً للكتاب والسنة، ويجعلونه هو الأصل، ثم ينظرون في الكتاب والسنة فيسلكون فيه إحدى الطريقتين: إما التأويل، أو الإشكال، ويقولون هذا من المشكل أو المتشابه الذي لا يجوز الخوض فيه.

---

(١) ينظر: تفسير النيسابوري (ج٦/ص٣٩٦)، والتحرير والتنوير (ج٢٣/ص٣٣٩). والأحسن أن يقال: إن الغالب في ذلك أنه خاصة في المؤمنين؛ لأنه وجد في بعض الآيات خلاف، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الزمر:٥٣].

(٢) ينظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ليحيى العمراني (ص٣١٥).

قال شيخ الإسلام: «وأهل البدع ابتدعوا ألفاظاً ومعاني، إما في النفي وإما في الإثبات، وجعلوها هي الأصل المعقول المحكم الذي يجب اعتقاده والبناء عليه، ثم نظروا في الكتاب والسنة، فما أمكنهم أن يتأولوه على قولهم تأولوه، وإلا قالوا: هذا من الألفاظ المتشابهة المشكلة التي لا ندري ما أريد بها. فجعلوا بدعهم أصلاً محكماً، وما جاء به الرسول فرعاً له ومشكلاً إذا لم يوافقه، وهذا أصل الجهمية والقدرية وأمثالهم»[١].

إن التسوية بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضا هو منشأ الضلال في هذه الآية، فقد نقل كثير من المفسرين قول الأشعرية في هذه الآية، وهو أن الرضا بمعنى الإرادة، ومعناه: أن الله لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر، وهم الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الإسراء:٦٥]، وكقوله: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ أي: المؤمنون. ويعني بعباده: من قضى الله له الإيمان والوفاة عليه[٢].

قال الطاهر: «وأما الذين رأوا الاتحاد بين معاني الإرادة والمشيئة والرضى - وهو قول كثير من أصحاب الأشعري وجميع الماتريدية- فسلكوا في تأويل الآية محمل لفظ ﴿لِعِبَادِهِ﴾ على العام المخصوص، أي: لعباده المؤمنين، واستأنسوا لهذا المحمل بأنه الجاري على غالب استعمال القرآن في لفظة (العباد) المضاف لاسم الله، أو ضميره كقوله: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾، قالوا: فمن كفر فقد أراد الله كفره، ومن آمن فقد أراد الله إيمانه»[٣].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج١٧/ص٣٠٦).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٥/ص٢٣٦)، والتسهيل (ج٢/ص٢٦٤)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٦/ص ٤٧٨)، وتفسير البحر المحيط (ج٧/ص٤٠١)، وغيرهم.

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٣/ص٣٤٠).

قال ابن القيم: «فهل يرضى سبحانه ما قضى به من الكفر والفسوق والعصيان بوجه من الوجوه؟».

ثم قال: «هذا الموضع مشكل، فقال كثير من الأشعرية بل جمهورهم ومن اتبعهم: أن الرضا والمحبة والإرادة في حق الرب تعالى بمعنى واحد، وأن كل ما شاءه وأراده فقد أحبه ورضيه، ثم أوردوا على أنفسهم هذا السؤال، وأجابوا بأنه لا يمتنع أن يقال: إنه يرضى بها، ولكن لا على وجه التخصيص، بل يقال يرضى بكل ما خلقه وقضاه وقدره، ولا نفرد من ذلك الأمور المذمومة، كما يقال: هو رب كل شيء، ولا يقال: رب كذا وكذا للأشياء الحقيرة الخسيسة، وهذا تصريح منهم بأنه راضٍ بها في نفس الأمر، وإنما امتنع الإطلاق أدباً واحتراماً فقط.

فلما أورد عليهم قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ أجابوا عنه بجوابين:

أحدهما: لا يرضاه ممن لم يقع منه، وأما من وقع منه فهو يرضاه؛ إذ هو بمشيئته وإرادته.

والثاني: لا يرضاه لهم ديناً، أي: لا يشرعه لهم، ولا يأمرهم به، ويرضاه منهم كوناً.

وعلى قولهم فيكون معنى الآية: ولا يرضى لعباده الكفر حيث لم يوجد منهم، فلو وجد منهم أحبه ورضيه، وهذا في البطلان والفساد كما تراه»(١).

أما المعتزلة: فمن عقائدهم (العدل)، ويقصدون به أن الله لا يخلق أفعال العباد، ولا يريد الفساد، بل العباد هم الذين يفعلونها بالقدرة التي جعلها الله فيهم، وأنه لا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما يكره.

---

(١) ينظر: شفاء العليل (ص٢٧٩).

فمعنى هذه الآية عندهم: إن إرادة الله هنا منفية، وأن الكفر من فعل العباد أنفسهم، والله لا يريد ذلك، ولفظ (العباد) على العموم(١).

فعلى هذا القول يقع في ملك الله ما لا يريده سبحانه وتعالى.

قال الزمخشري في هذه الآية -راداً على أهل السنة والأشعرية-: «ولقد تمحل بعض الغواة ليثبت لله ما نفاه عن ذاته من الرضى بالكفر، فقال: هذا من العام الذي أريد به الخاص، وما أراد إلاّ عباده الذين عناهم في قوله: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ ﴾، يريد: المعصومين، وكقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ ﴾ تعالى الله عما يقول الظالمون»(٢).

قال أبو حيان في رده على الزمخشري: «فسمى الزمخشري عبد الله بن عباس ترجمان القرآن وأعلام أهل السنة بعض الغواة، وأطلق عليهم اسم الظالمين، وذلك من سفهه وجرأته»(٣).

لقد اختلف المفسرون في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ هل هي خاصة أو عامة؟.

فقد جاء عن ابن عباس -رضي الله عنهما- في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ أنهم عباده المخلصون الذين قال عنهم: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ ﴾، فألزمهم شهادة أن لا إله إلا الله، وحببها إليهم(٤).

---

(١) ينظر: التسهيل لابن جزي (ج٢/ص٢٦٤).

(٢) ينظر: الكشاف (ج٤/ص١١٥).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٧/ص٤٠١).

(٤) أخرجه الطبري (ج٢١/ص٢٦٠) من طريق عبد الله بن صالح، عن معاوية بن صالح، عن عليّ بن أبي طلحة عنه به.

وعن عكرمة: أن المعنى: لا يرضى لعباده المسلمين الكفر[١].

وتفسير ابن عباس لهذه الآية مشكل؛ لأنه يبقى حجة لبعض الأشاعرة الذين فسروا الآية بالخصوص.

قال القرطبي: «وهذا -يعني قول ابن عباس- على قول من لا يفرق بين الرضا والإرادة»[٢].

لكن يقال: إن قول ابن عباس ليس فيه حجة لبعض الأشاعرة الذين قالوا: إن الرضا والمحبة والإرادة في حق الرب تعالى بمعنى واحد، وأن كل ما شاءه وأراده فقد أحبه ورضيه.

فقد رد عليهم ابن القيم في شفاء العليل، ومما قاله في الرد عليهم: «فلما أُورِد عليهم -أي الأشعرية- قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ أجابوا عنه بجوابين:

أحدهما: لا يرضاه ممن لم يقع منه، وهم المؤمنون، وأما من وقع منه فهو يرضاه؛ إذ هو بمشيئته وإرادته.

والثاني: لا يرضاه لهم ديناً، أي: لا يشرعه لهم، ولا يأمرهم به، ويرضاه منهم كوناً.

وعلى قولهم فيكون معنى الآية: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ حيث لم يوجد منهم، فلو وجد منهم أحبه ورضيه. وهذا في البطلان والفساد كما تراه ...»[٣].

---

(١) عزاه الشوكاني في فتح القدير (ج٤/ص٦٤٦) إلى عبد بن حميد.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٥/ص٢٣٦).

(٣) ينظر: شفاء العليل (ص٢٧٩).

لو تدبرت كلام ابن عباس -رضي الله عنهما- لوجدته يتكلم عن فئة خاصة، لا على عموم من انتسب للإيمان، فهو لا ينفي العموم، وإنما ذكر طائفة مخصوصة؛ لأنه قد اجتمع في حقهم مع عدم الرضا عدم الوقوع.

فالله تعالى لا يرضى بالكفر على العموم، ولا يرضاه لأهل الإخلاص خصوصاً، ولا يريده لهم قدراً، فاجتمع لأهل الإخلاص بغض الكفر وعدم وقوعه منهم قدراً، أما غيرهم فقد يقع منهم قدراً، وهي الإرادة الكونية، وإن كان الله تعالى لا يرضى به شرعاً، ويطالبهم ببغضه وتركه.

ولا يلزم من هذا أنه إذا أراد الله تعالى لقوم الكفر أنه رضيه لهم؛ لأن الرضا المعهود في كتاب الله و سنة رسول الله ﷺ من شرطه المحبة.

ولا يقال: إن الله تعالى إذا أراد وقوع الكفر رضي هذا الكفر بمعنى أحبه، هذا لا يقوله مسلم أبداً، وأهل البدع هم الذين ألزموا قول ابن عباس أن يكون الله قد رضي عن الكافرين الخلص، مع أن ابن عباس قال: إن الله لا يرضى الكفر من عباده المخلصين، ولم يقل: وقد يرضاه من الكافرين الخلص. ففرق كبير بين قولك: إن الله تعالى يرضى الكفر، وقولك: إن الله لا يرضى الكفر، لذا لم ترد آية واحدة أو حديث صحيح أن الله تعالى يرضى الكفر أو الفساد أو الشر.

وذهب فريق إلى أنها عامة لعباد الله جميعاً؛ فالكفر غير مرضي لله سبحانه على كل حال كما هو الظاهر، فقد أخرج عبد بن حميد عن قتادة قال: «والله، ما رضي الله لعبد ضلالة، ولا أمره بها، ولا دعا إليها، ولكن رضي لكم طاعته، وأمركم بها، ونهاكم عن معصيته»[1].

---

(١) عزاه الشوكاني في فتح القدير (ج٤/ص٦٤٦) إلى عبد بن حميد.

قال البغوي: «وهو قول السلف»(١).

قال ابن جرير: «الصواب من القول في ذلك ما قال الله -جلّ وعزّ-: إن تكفروا بالله أيها الكفار به فإن الله غني عن إيمانكم وعبادتكم إياه، ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ بمعنى: ولا يرضى لعباده أن يكفروا به»(٢).

قال البغوي: «وأجراه قوم على العموم، وقالوا: لا يرضى لأحد من عباده الكفر. ومعنى الآية: لا يرضى لعباده أن يكفروا به. يروى ذلك عن قتادة، وهو قول السلف، قالوا: كفر الكافر غير مرضي لله ﷻ، وإن كان بإرادته»(٣).

قال ابن كثير: «وقوله: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ أي: لا يحبه ولا يأمر به»(٤).

الترجيح:

إن معنى الرضا في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ يتوقف على المراد بالعباد في هذه الآية، فإن كان خاصاً بالمؤمنين فإنها بمعنى: لا يريد ولا يحب لعباده الكفر، وإن كان عاماً في جميع العباد فهو بمعنى: لا يحب لعباده الكفر، وقد تقع إرادته فيهم.

فصفة الإرادة لله تنقسم إلى قسمين:

---

(١) ينظر: تفسير البغوي (ج٧/ص١٠٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٢١/ص٢٦٠).

(٣) ينظر: تفسير البغوي (ج٧/ص١٠٩).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٧/ص٨٧).

القسم الأول: إرادة كونية قدرية، وهي التي بمعنى المشيئة، وهي عامة للمؤمن والكافر، ولا يتخلف مرادها، وكل ما في هذا الكون فإن الله أراده كوناً وقدراً من خير وشر، وصحة وعافية، وعز وإذلال، وكفر وإيمان، وفقر وغنى، ومعصية وطاعة، وسعادة وشقاوة، فكل ما يكون في هذا الكون لا يكون إلا بقدرة الله، كما أن كل شيء خلقه الله، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد:١٦]، وقال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان:٢]، والإرادة الكونية تعم المؤمن والكافر، وضابط هذا القسم أمران:

١. أنها لابد أن تقع.

٢. أنها قد تكون مما يحبه ويرضاه الله تعالى، وقد تكون مما لا يرضاه الله.

ومثال هذا القسم: قوله تعالى عن نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [هود:٣٤].

القسم الثاني: إرادة دينية شرعية، وهي التي بمعنى المحبة والرضى، وهي فيما أراده الله ورضيه من أحكام، وضابط هذا القسم أمران أيضاً:

١. أنها قد تقع، وقد لا تقع.

٢. أنها لا تكون إلا مما يحبه الله تعالى ويرضاه.

ومثال هذا القسم: قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء:٢٧].

فتجتمع الإرادتان في حق المؤمن كأبي بكر، فإن الله أراد منه الإيمان قدراً وشرعاً، وتتخلف في حق الكافر، فإن الله أراد الإسلام لأبي لهب ديناً وشرعاً، ولم يرده كوناً وقدراً.

وأما أهل البدع فإنهم لم يفرقوا بين الإرادتين، فضلوا وأضلوا، فالجبرية لم يثبتوا إلا الإرادة الكونية، والمعتزلة أثبتوا الإرادة الدينية الشرعية، ولم يثبتوا الإرادة الكونية، وهدى الله أهل السنة والجماعة فأثبتوا الإرادتين عملاً بالنصوص، فكان مذهب أهل السنة والجماعة هو الحق، ووسطاً بين مذهبين باطلين: الجبرية الذين لا يثبتون إلا الإرادة الكونية، والمعتزلة الذين لا يثبتون إلا الإرادة الدينية الشرعية(١).

وقد سئل شيخ الإسلام: هل أراد الله تعالى المعصية من خلقه أو لا؟.

فأجاب: «لفظ "الإرادة" مجمل، له معنيان: فيقصد به المشيئة لما خلقه، ويقصد به المحبة والرضا لما أمر به.

فإن كان مقصود السائل: أنه أحب المعاصي ورضيها وأمر بها، فلم يردها بهذا المعنى فإن الله لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يأمر بالفحشاء، بل قال لما نهى عنه: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء:٣٨].

وإن أراد أنها من جملة ما شاءه وخلقه فالله خالق كل شيء، وما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا يكون في الوجود إلا ما شاء.

وقد ذكر الله في موضع أنه يريدها، وفي موضع أنه لا يريدها، والمراد بالأول: أنه شاءها خلقاً، وبالثاني: أنه لا يحبها ولا يرضاها أمراً، كما قال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام:١٢٥]، وقال نوح: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ۚ هُوَ رَبُّكُمْ﴾،

---

(١) للاستزادة ينظر: مجموع الفتاوى (ج٨/ص١٣١ و٣٤٠)، ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين (ج١/ص١٥٦).

وقال في الثاني: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]»[1].

وما قرره الأشعرية هو نفس قول المشركين، ففيه حجة والتماس العذر لهم.

وذكر الشنقيطي كلاماً نفيساً عند قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ الآية [الأنعام:١٤٨]، حيث يقول: «وهذا الكلام الذي قالوه -بالنظر إلى ذاته- كلام صدق لا شك فيه؛ لأن الله لو شاء لم يشركوا به شيئاً، ولم يحرموا شيئاً مما لم يحرمه كالبحائر والسوائب، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُواْ﴾ [الأنعام:١٠٧]، وقال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة:١٣]، وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [الأنعام:٣٥]، وإذا كان هذا الكلام الذي قاله الكفار حقاً فما وجه تكذيبه تعالى لهم بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُواْ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾، ونظير هذا الإشكال بعينه في سورة الزخرف في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم ۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾.

والجواب: إن هذا الكلام الذي قاله الكفار كلام حق أريد به باطل، فتكذيب الله لهم واقع على باطلهم الذي قصدوه بهذا الكلام الحق،

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج٨/ص١٥٩).

وإيضاحه: أن مرادهم أنهم لما كان كفرهم وعصيانهم بمشيئة الله، وأنه لو شاء لمنعهم من ذلك، فعدم منعه لهم دليل على رضاه بفعلهم، فكذبهم الله في ذلك مبيّناً أنه لا يرضى بكفرهم، كما نص عليه بقوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾، فالكفار زعموا أن الإرادة الكونية يلزمها الرضى، وهو زعم باطل، بل الله يريد بإرادته الكونية ما لا يرضاه، بدليل قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة:٧] مع قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾، والذي يلازم الرضا حقاً إنما هو الإرادة الشرعية. والعلم عند الله تعالى))[١].

(١) ينظر: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب (ص٣٨).

المبحث العشرون: مشكل المعنى في سورة الزخرف

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴿٨١﴾ ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «نظم الآية دقيق ومُعضِل، وتحته معانٍ جمّة»[1].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

معنى هذه الآية مشكل، وهو أن محمداً ﷺ يقول للمشركين: إن كان لله ولد فأنا أول العابدين لذلك الولد المعترفين له به، وهل كان محمد ﷺ شاكاً بأن ليس لله ولد حتى يشترط هذا الشرط؟.

ومن أسباب استشكال العلماء لهذه الآية: أن الشرط عندهم لا بد أن يقع في المشروط، وأنه يقتضي الوقوع.

قال الشنقيطي: «إن القول بأن ﴿إِن﴾ شرطية لا يمكن أن يصح له معنى في اللغة العربية، إلا معنى محذور لا يجوز القول به بحال، وكتاب الله -جل وعلا- يجب تنْزيهه عن حمله على معان محذورة لا يجوز القول بها.

وإيضاح هذا: أن ﴿إِن﴾ شرطية، وقوله: ﴿فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ جزاء الشرط لا معنى لصدقه البتة إلا بصحة الربط بين الشرط والجزاء»[2].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٥/ص٢٦٤).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج٧/ص٣١٠).

وقال ابن سيده: ((وقوع ﴿إن﴾ للتعليق على المستحيل قليل، وهذه الآية من ذلك، ولما خفي هذا الوجه على أكثر الناس اختلفوا في تخريج هذه الآية))[(١)].

أو تكون ﴿إن﴾ في هذه الآية نافية وليست شرطية، وهذا القول لم يسلم من الاعتراضات.

قال ابن قتيبة في المشكل: ((وبعض المفسرين يجعل ﴿إن﴾ بمعنى (ما)، و ليس يعجبني ذلك))[(٢)].

أو تكون العبادة في قوله تعالى: ﴿فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَـٰبِدِينَ﴾ على غير بابها، وتحمل على المعنى الآخر، أي: أنا أول الآنفين، كما جاء ذلك عند أهل اللغة، وهذا القول مثل سابقه لم يسلم من رفض واعتراضات.

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف العلماء في معنى هذه الآية إلى أقوال:

القول الأول:

أن ﴿إن﴾ في هذه الآية شرطية على بابها، واختلفوا في معنى جواب الشرط:

المعنى الأول: قل إن كان ذلك فأنا أول من يعبد الله الذي اتخذ الولد، أو يعظم ذلك الولد. وهو شرط وجزاء، لكنه ممتنع الوقوع لاستحالته، وبه قال جمهور المفسرين، كالطبري، وابن كثير وغيرهم.

---

(١) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج٥/ص٣٨٨).

(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن (ص٢١٧).

قال السديّ: «لو كان له ولد كنت أول من عبده بأن له ولداً، ولكن لا ولد له»[١].

وعلى هذا القول تكون الآية احتجاجاً وردّاً على الكفار على تقدير قولهم، ومعناها: لو كان للرحمن ولد كما يقول الكفار لكنت أنا أول من يعبد ذلك الولد، أي: لأني لست أقل فهماً من أن يعلم شيئاً ابناً لله ولا يعترف له به، ولأني عبد من عبيده، مطيع لجميع ما يأمرني به، ليس عندي استكبار ولا إباء عن عبادته، كما يعظم خدم الملك ولد الملك لتعظيم والده، ولكن ليس للرحمن ولد، فلست بعابد إلا الله وحده، فلو فرض أن للرحمن ولداً لم يسبقني لعبادته أحد، ولكن هذا ممتنع في حقه تعالى، وهذا نوع من الأدلة يسمى دليل التلازم؛ فالدليل مركب من مُلاَزَمةٍ شرطية، والشرط فرضيٌّ لا يلزم منه الوقوع ولا الجواز، كما قال تعالى: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ سُبْحَـٰنَهُۥ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [الزمر:٤]؛ لأنه علق عبادة الولد بوجوده، ووجوده محال؛ فعبادته محال[٢].

قال الزمخشري: «وهو كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل لغرض، وهو المبالغة في نفي الولد والإطناب فيه»[٣].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٢١/ص٦٥٠).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٢١/ص٦٥٠)، وتفسير ابن كثير (ج٧/ص٢٤٣)، والتسهيل (ج٢/ص٣١٩)، والتحرير والتنوير (ج٢٥/ص٢٦٤).

(٣) ينظر: الكشاف (ج٤/ص٢٦٨) .

قال القرطبي: ((المعنى: قل يا محمد: إن ثبت لله ولد فأنا أول من يعبد ولده، ولكن يستحيل أن يكون له ولد، وهو كما تقول لمن تناظره: إن ثبت بالدليل فأنا أول من يعتقده، وهذا مبالغة في الاستبعاد، أي: لا سبيل إلى اعتقاده. وهذا ترقيق في الكلام، كقوله: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، والمعنى على هذا: فأنا أول العابدين لذلك الولد؛ لأن تعظيم الولد تعظيم للوالد))[١].

المعنى الثاني: قل إن كان له ولد في زعمكم فأنا أول العابدين، أي: الموحِّدِين لله، المكذبين لهذا القول. و﴿إن﴾ شرطية وجوابها على زعم كاذب، قال به مجاهد[٢]، ورجحه الأزهري وقال: ((هذا قول أحسن من جميع ما قالوا، وأسوغ في اللغة، وأبعد من الاستكراه، وأسرع إلى الفهم، وهو واضح، ومما يزيده وضوحاً أن الله عَجَّلَ قال لنبيه ﷺ: قل يا محمد للكفار إن كان للرحمن ولد في زعمكم فأنا أول العابدين إله الخلق أجمعين الذي لم يلد ولم يولد، وأول الموحدين للرب الخاضعين الطائعين له وحده؛ لأن من عبد الله واعترف بأنه معبوده وحده لا شريك له فقد دفع أن يكون له ولد. والمعنى: إن كان للرحمن ولد في دعواكم فالله جل وعز واحد لا شريك له، وهو معبودي الذي لا ولد له ولا والد)).

ثم قال: ((وإلى هذا ذهب جماعة من ذوي المعرفة، وهو القول الذي لا يجوز عندي غيره))[٣].

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٦/ص١١٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٢١/ص٦٤٨).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة (ج١/ص٢٣٠).

واعترض الزمخشري وابن عادل على هذا القول.

قال الزمخشري: «هذا القول فيه تمحل، بما أخرجوه به من هذا الأسلوب الشريف -يقصد المعنى الأول- المليء بالنكت والفوائد، المستقل بإثبات التوحيد على أبلغ وجوهه»[(١)].

قال ابن عادل: «وهذا التأويل فيه نظر، سواء أثبتوا لله ولداً، أو لم يُثْبِتُوا له، فالرسول منكر لذلك الولد، فلم يكن لزعمهم تأثير في كون الرسول منكراً لذلك الولد، فلم يصلح جعل زعمهم إثبات الولد مؤثراً في كون الرسول منكراً للولد»[(٢)].

المعنى الثالث: أن العابدين في هذه الآية بمعنى: الآنفين، فيكون المعنى: قل إن كان للرحمن ولد فأنا أوّل الآنفين المستنكفين من ذلك، يعني: القول الباطل المفتري على ربنا الذي هو ادعاء الولد له[(٣)].

قال الشنقيطي: «والعرب تقول: عبِد -بكسر الباء- يعبَد -بفتحها- فهو عبَد -بفتح فكسر- على القياس، وعابد أيضا سماعاً: إذا اشتدت أنفته واستنكافه وغضبه»[(٤)].

ومنه قول الشاعر:

.... وأعبد أن تهجى تميم بدارم[(٥)]

---

(١) ينظر: الكشاف (ج٤/ص٢٦٩).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج١٧/ص٢٩٦).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج٢١/ص٦٥٠).

(٤) ينظر: أضواء البيان (ج٧/ص٣٠٧).

(٥) عجز بيت للفرزدق، كما في اللسان (ج٤/ص٢٦٥)، والقرطبي (ج١٦/ص١٢٠)، وفي رواية: (أن أهجو كليباً) أو (أن تهجى كليب) وصدره: (أولئك قوم إن هجوني هجوتهم).

وهـذا القـول لـيس بعيـداً عـن المعـنى الثـاني، إلا أنهـم وجهـوا معـنى ﴿ٱلۡعَـٰبِدِينَ﴾ إلى المنكرين الآنفين الآبين.

واعترض على هذا القول بأنه لا يناسب ظاهر الآية، وهو قول شاذ قلّ ما يأتي في اللغة على هذا المعنى.

قال ابن كثير: «هـذا القـول فيه نظر؛ لأنه كيف يلتئم مع الشرط فيكون تقديره: إن كان هذا فأنا ممتنع منه؟ هذا فيه نظر، فليتأمل. اللهم إلا أن يقال: ﴿إِن﴾ ليست شرطاً، وإنما هي نافية»[١].

ونقل عن ابن عرفة أنه قال: «إنما يقال عبد يعبد فهو عبد، وقلَّ ما يقال: عابد، والقرآن لا يأتي بالقليل من اللغة ولا الشاذ، ولكن المعنى: فأنا أول من يعبد الله ﷻ على أنه واحد لا ولد له»[٢].

قال الشوكاني: «لا شك أن عبِد وأعبد بمعنى أنف أو غضب ثابت في لغة العرب، وكفى بنقل هؤلاء الأئمة حجة، ولكن جعل ما في القرآن من هذا من التكلف الذي لا ملجئ إليه ومن التعسف الواضح، وقد رد ابن عرفة ما قالوه»[٣].

القول الثاني:

أن يكون حرف ﴿إِن﴾ للنفي دون الشرط، والمعنى: ما كان لله ولد فأنا أول العابدين لله، المنَزهين له، الآنفين المستنكفين من ذلك، يعني: القول الباطل المفتري على ربنا الذي هو ادعاء الولد له. وهذا القول قال به قتادة،

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٧/ص٢٤٢).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٦/ص١٢٠).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج٤/ص٨٠٥).

وابن زيد[١]، ونصره الشنقيطي[٢].

قال الشنقيطي: «أقرب الأقوال في معنى هذه الآية: إن لفظة ﴿إِن﴾ في الآية نافية. أي: ما كان لله ولد فأنا أول العابدين لله، المنزهين له».

وقال: «وإنما اخترنا ﴿إِن﴾ هي النافية لا الشرطية، وقلنا: إن المصير إلى ذلك متعين في نظرنا؛ لأربعة أمور[٣]:

الأول: أن هذا القول جار على الأسلوب العربي، جرياناً واضحاً، لا إشكال فيه، فكون (إن كان) بمعنى: (ما كان) كثير في القرآن وفي كلام العرب، كقوله تعالى: ﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس:٢٩]، أي: ما كانت إلا صيحة واحدة.

الأمر الثاني: أن تنْزيه الله عن الولد، بالعبارات التي لا إيهام فيها، هو الذي جاءت به الآيات الكثيرة، فالنفي الصريح الذي لا نزاع فيه يبين أن المراد في محل النِّزاع النفي الصريح.

وخير ما يفسر به القرآن القرآن، فكون المعبر في الآية: "وما كان للرحمن ولد" بصيغة النفي الصريح مطابق لقوله تعالى في سورة بني إسرائيل: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ [الإسراء:١١١]، وقوله تعالى في أول الفرقان: ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ﴾ [المؤمنون:٩١]، وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ (١٥١) وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الصافات:١٥١-١٥٢]، إلى غير ذلك من الآيات.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٢١/ص٦٤٩).

(٢) ينظر: أضواء البيان (ج٧/ص٣٠٧).

(٣) الشيخ -رحمه الله- ذكر ابتداء أنها أربعة أمور، وفي التفصيل لم يذكر إلا ثلاثة أمور.

وأما على القول بأن ﴿إِن﴾ شرطية، وأن قوله تعالى: ﴿فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾ جزاء لذلك الشرط؛ فإن ذلك لا نظير له ألبتة في كتاب الله، ولا توجد فيه آية تدل على مثل هذا المعنى.

الأمر الثالث: القول بأن ﴿إِن﴾ شرطية لا يمكن أن يصح له معنى في اللغة العربية، إلا معنى محذور لا يجوز القول به بحال، وكتاب الله -جل وعلا- يجب تنْزيهه عن حمله على معان محذورة لا يجوز القول بها»[(١)].

وهذه الأمور الثلاثة التي ذكرها الشيخ لا تسلم من اعتراضات، وهي كالتالي:

أولاً: قوله: «"إن كان" بمعنى "ما كان" كثير في القرآن»، هذا القول صحيح، لكن الغالب أن تكون (إن) النافية معها أداة استثناء، كالآية التي مثل بها الشيخ، حتى إن بعض العلماء حكى أن (إن) النافية لا تكون نافية إلا إذا كان معها أداة استثناء، لكن هذا القول ليس على ظاهره.

قال ابن هشام: «وقول بعضهم لا تأتي (إن) النافية إلا وبعدها (إلا) كهذه الآيات مردود بقوله تعالى: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآ﴾ [يونس:٦٨]، ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِىٓ أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾ [الجن:٢٥]، ﴿وَإِنْ أَدْرِى لَعَلَّهُۥ فِتْنَةٌ لَّكُمْ﴾ [الأنبياء:١١١]»[(٢)].

---

(١) ينظر: أضواء البيان (ج٧/ص٣٠٨).

(٢) ينظر: مغني اللبيب (ص٣٤).

لكن المتأمل في هذه الآيات الثلاث التي ذكرها ابن هشام وغيرها من الآيات التي حملت فيها على (إن) النافية، ليس فيها الفاء الداخلة على جواب الشرط، ولا يعلم في اللغة آية فيها الفاء الداخلة على جواب الشرط أنها تأتي نافية بهذا الأسلوب، إلا هذه الآية على قول من قال بها.

وقول الشيخ: «إن هذا القول جارٍ على الأسلوب العربي جرياناً واضحاً» حجة لأصحاب القول الأول لا عليهم، فالجار على الأسلوب العربي أن يؤتى بالفاء للربط بين جملة الجواب وجملة الشرط، وأن من أشهر الأنواع التي يجب اقترانها بالفاء الجملة الفعلية التي فعلها طلبي، نحو: قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١][(١)]، ومنه آية الباب.

أما قوله: «إن تنْزيه الله عن الولد بالعبارات التي لا إيهام فيها هو الذي جاءت به الآيات، فيحمل محل النِّزاع في هذه الآية على النفي الصريح، وخير ما يفسر به القرآن القرآن» فيعترض عليه بأن الأقوال السابقة كلها تنْزيه لله عن الولد، فهم لم يثبتوا لله ولداً، ولكن نفوه كما نفاه الله عن نفسه بطريقة غير طريقة النفي المباشر، بل بطريقة الإلزام والمجادلة، وهو أسلوب عربي جاء به القرآن في كثير من المجادلات والمناظرات، كما قال -جلّ ثناؤه- في خطاب الكفار: قل لهم يا رسولنا ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، وقد علم أن الحقّ معه، وأن مخالفيه في الضلال المبين، وهذا ليس شكاً في الحق.

---

(١) ينظر: شرح شذور الذهب (ص٤٤٢)، وتعجيل الندى بشرح قطر الندى (ص٧٢).

وكقصة إبراهيم مع قومه لما رأى الكوكب والقمر والشمس، وقال: هذا ربي فقد كان ﷺ في هذا المقام مناظرًا لقومه فيما كانوا فيه من الشرك لا ناظراً[١].

وكذلك لماَّ قال النمرود: أنا أحيي وأميت، فعدل إبراهيم عن الاعتراض بأنّ هذا ليس من الإحياء المحتجّ به، ولا من الإماتة المحتجّ بها، ليس تسليماً واعترافاً له بذلك، لكن أعرض عنه لِمَا علم من مكابرة خصمه وانتقل إلى ما لا يستطيع الخصم انتحاله، ولذلك بُهت، أي: عجز، لم يجد معارضة[٢].

وأما على القول بأن ﴿إِن﴾ شرطية، وأن قوله تعالى: ﴿فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَـٰبِدِينَ﴾ جزاء لذلك الشرط، فإن ذلك لا نظير له ألبتة في كتاب الله، ولا توجد فيه آية تدل على مثل هذا المعنى.

فهذا القول ليس على إطلاقه، بل وجدت آيات تدل على مثل هذا المعنى، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤].

وإن كان الشيخ الشنقيطي يفرق بين آية المطلب وبين هذه الآية حيث قال: «ما يظنه بعض أهل العلم من أن قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَـٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَـٰبِدِينَ﴾ فهو غلط فاحش، والفرق بين معنى الآيتين شاسع، فظن استوائهما في المعنى باطل.

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٣/ص٢٩٣).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٣/ص٣٣).

وإيضاح ذلك أن قوله تعالى: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ ﴾ معناه المقصود منه جار على الأسلوب العربي، لا إبهام فيه، لأن مدار صدق الشرطية على صحة الربط بين شرطها وجزائها، فهي صادقة ولو كذب طرفاها عند إزالة الربط.

فربط قوله: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ ﴾ بقوله: ﴿ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ﴾ ربط صحيح لا إشكال فيه؛ لأن الشاك في الأمر شأنه أن يسأل العالم به عنه كما لا يخفى، فهي قضية صادقة، مع أن شرطها وجزاءها كلاهما باطل بانفراده، فهي كقوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فهي شرطية صادقة لصحة الربط بين طرفيها، وإن كان الطرفان باطلين عند إزالة الربط.

أما قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴾ على القول بأن ﴿ إِن ﴾ شرطية لا يمكن صحة الربط بين شرطها وجزائها ألبتة؛ لأن الربط بين المعبود وبين كونه والداً أو ولداً لا يصح بحال[1].

هذا الكلام والربط صحيح إذا كان المشروط ممكناً وواقعاً، أما إذا كان مستحيلاً فلا يشترط في مدار صدق الشرطية على صحة الربط بين شرطها وجزائها.

قال ابن القيم: «قد يتعلق الشرط بفعل محال ممتنع الوجود، فيلزمه محال آخر، وتصدق الشرطية دون مفرد بها، أما صدقها فلاستلزام المحال المحال، وأما كذب مفرديها فلاستحالتهما، وعليه: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴾، ومنه قوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾، ومنه: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: ٤٢]، ونظائره كثيرة.

---

(١) ينظر: أضواء البيان (ج٧/ص٣١٨).

وفائدة الربط بالشرط في مثل هذا أمران: أحدهما: بيان استلزام إحدى القضيتين للأخرى، والثاني: أن اللازم منتف فالملزوم كذلك، وقد تبين من هذا أن الشرط تعلق به المحقق الثبوت، والممتنع الثبوت والممكن»[١].

وعلى هذا القول هل يمكن في حق نبينا محمد ﷺ أكمل الخلق يقيناً وإيماناً أن يشك في ما أوتي، فهل هذا مثل هذا؟.

ثم إن جملة من العلماء قالوا: إن هذه الآية مشابهة لآية المطلب.

يقول ابن القيم: «وقد أشكلت هذه الآية: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ﴾ على كثير من الناس، وأورد اليهود والنصارى على المسلمين فيها إيراداً، وقالوا: كان في شك فأمر أن يسألنا.

وليس فيها بحمد الله إشكال، وإنما أتي أشباه الأنعام من سوء قصدهم وقلة فهمهم وإلا فالآية من أعلام نبوته، وليس في الآية ما يدل على وقوع الشك ولا السؤال أصلاً، فإن الشرط لا يدل على وقوع المشروط بل، ولا على إمكانه كما قال تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾، وقوله: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾، وقوله: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَـٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَـٰبِدِينَ ﴾، وقوله: ﴿ وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴾ [الزمر: ٦٥] ونظائره، فرسول الله لم يشك ولم يسأل»[٢].

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد (ج١/ص٥٢).

(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة (ج١/ص٩٩).

يقول الشيخ ابن عثيمين عند قوله تعالى: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ [الكهف:٥]: «﴿كَبُرَتْ﴾ مقالتهم ﴿كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ أي: عَظُمت؛ لأنها عظيمة والعياذ بالله، كما قال تعالى: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (٩٠) أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا (٩١) وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا (٩٢) إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا (٩٣)﴾ [مريم:٩٠-٩٣]، يعني: مستحيل غاية الاستحالة أن يكون له ولد.

فإن قال قائل: أليس الله يقول: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾؟

الجواب: نعم، ولكن التعليق بالشرط لا يدل على إمكان المشروط، لأننا نفهم من آيات أخرى أنه لا يمكن أن يكون، وهذا كقوله تعالى للرسول ﷺ: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ﴾، وهو ﷺ لا يمكن أن يَشك، ولكن على فرض الأمر الذي لا يقع، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، فإنه لا يمكن أن يكون فيهما آلهة سوى الله، فتبين بهذا أن التعليق بالشرط لا يدل على إمكان المشروط، بل قد يكون مستحيلاً غاية الاستحالة»(١).

أما قوله في الأمر الثالث: وهو القول بأنّ «﴿إِن﴾ شرطية لا يمكن أن يصح له معنى في اللغة العربية، إلا معنى محذور، لا يجوز القول به بحال، وكتاب الله -جل وعلا- يجب تنْزيهه عن حمله على معان محذورة لا يجوز القول بها».

(١) ينظر: تفسير سورة الكهف لابن عثيمين (ص١٣).

وإيضاح هذا أنه ليس هناك معنى محذور، بل هو من تمام تنْزيه الله عن الولد، والجميع مجمعون على هذا، وقد وجهت ذلك من خلال ذكر الأقوال والأجوبة التي اعترض فيها على الشيخ الشنقيطي.

ثم نجد أن الشنقيطي -رحمه الله- قال بخلاف قوله هنا في مواطن من كتابه، ولم ينكر ذلك.

قال الشنقيطي عند قوله: ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء:٢٩].

الضمير في قوله: ﴿مِنْهُمْ﴾ عائد إلى الملائكة المذكورين في قوله: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾﴾، والمعنى: أنهم مع كرامتهم على الله لو ادعى أحد منهم أن له الحق في صرف شيء من حقوق الله الخاصة به إليه فكان مشركاً، وكان جزاؤه جهنم. ومعلوم أن التعليق يصح فيما لا يمكن ولا يقع كقوله: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾، وقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ﴾ والمراد بذلك تعظيم أمر الشرك، وهذا الفرض والتقدير الذي ذكره -جل وعلا- هنا في شأن الملائكة ذكره أيضاً في شأن الرسل -على الجميع صلوات الله وسلامه-، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾»(١).

الترجيح

إن القول الراجح من هذه الأقوال هو أن ﴿إِن﴾ شرطية، وهو لا يقتضي الوقوع، خاصة في هذه الآية لاستحالته.

---

(١) ينظر: أضواء البيان (ج٤/ص٧٠٠).

و(العبادة) على بابها، وهي على المعنى المعروف المتبادر للذهن الشائع استعماله في اللغة العربية، وحمل العبادة على غير المعنى المعروف المتبادر منها حمل لكتاب الله تعالى على معنى غير واضح، وليس له موجب.

ومن قواعد الترجيح عند المفسرين: أنه يجب حمل كلام الله تعالى على المعروف من كلام العرب، دون الشاذ والضعيف والمنكر(١).

وهذه الآية خرجت على سبيل مجادلة الكفار ومخاصمتهم بأن محمداً ﷺ هو أول العابدين على الإطلاق، فلا يمكن أن يكون لله ولد ومحمد لا يعترف ولا يؤمن به، فعدم إيمانه بذلك هو لعدم ثبوت ذلك عنده، وهو غير جائز في حق الله، فسبحان رب السموات والأرض رب العرش عما يصفون.

وهذه الآية كقوله تعالى: ﴿ لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴾، وهو مع ذلك لم يتخذ ولداً، وغير عاجز سبحانه، لكنه لم يرد ذلك، بل نزه نفسه عنه.

وسبب ترجيح هذا القول أمور:

الأمر الأول: أن هذا القول هو الذي ذهب إليه أئمة التفسير، كابن جرير، والقرطبي، وابن كثير، وابن جزي، والشوكاني، والزمخشري، وابن عاشور، وغيرهم، كما سبقت أقوالهم في ذلك.

قال الطبري: «وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب قول من قال: معنى ﴿إن﴾ الشرط الذي يقتضي الجزاء على ما ذكرناه عن السديّ،

---

(١) ينظر تقرير هذه القاعدة وأقوال العلماء فيها في كتاب: قواعد الترجيح عند المفسرين (ج٢/ص٣٦٩).

وذلك أن ﴿إِن﴾ لا تعدو في هذا الموضع أحد معنيين: إما أن يكون الحرف الذي هو بمعنى الشرط الذي يطلب الجزاء، أو تكون بمعنى الجحد، وهب إذا وجهت إلى الجحد لم يكن للكلام كبير معنى؛ لأنه يصير بمعنى: قل ما كان للرحمن ولد».

وقال: «إن معنى الكلام: قل يا محمد لمشركي قومك الزاعمين أن الملائكة بنات الله: إن كان للرحمن ولد فأنا أول عابديه بذلك منكم، ولكنه لا ولد له، فأنا أعبده بأنه لا ولد له، ولا ينبغي أن يكون له.

وإذا وجه الكلام إلى ما قلنا من هذا الوجه لم يكن على وجه الشكّ، ولكن على وجه الإلطاف من الكلام وحسن الخطاب، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾، وقد علم أن الحقّ معه، وأن مخالفيه في الضلال المبين»[1].

قال ابن جزي: «وهذا هو الصحيح؛ لأنه طريقة معروفة في البراهين والأدلة، وهو الذي عوَّل عليه الزمخشري، وقال به الطبري، وقال ابن عطية: ومنه قوله تعالى في مخاطبة الكفار: ﴿أَيْنَ شُرَكَآءِيَ﴾ [النحل:٢٧]، يعني: شركائي على قولكم»[2].

الثاني: أن هذا القول هو ظاهر الآية، وهو قول المعربين.

قال الشوكاني: «وهذا القول فيه نفي للولد على أبلغ وجه وأتم عبارة وأحسن أسلوب، وهذا هو الظاهر من النظم القرآني»[3].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٢١/ص٦٥٠).

(٢) ينظر: التسهيل (ج٢/ص٣١٩).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج٤/ص٨٠٥).

قال ابن سيده: «الظاهر أنّ ﴿إن﴾ شرطية»، ثم قال: «والذي أقوله: إنّ (إن) الشرطية تقتضي تعليق شيء على شيء، ولا تستلزم تحتم وقوعه ولا إمكانه، بل قد يكون ذلك في المستحيل عقلاً، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾، ومستحيل أن يكون له ولد، وفي المستحيل عادة كقوله تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ﴾ [الأنعام: ٣٥] أي: فافعل.

لكنّ وقوع (إن) للتعليق على المستحيل قليل، وهذه الآية من ذلك، ولما خفي هذا الوجه على أكثر الناس اختلفوا في تخريج هذه الآية»[1].

الثالث: أن كل الآيات التي فيها أمر أو نهي وخوطب فيها النبي ﷺ ودخلت عليها (إن) لم تحمل على النفي، بل حملت على الشرطية، والشرط فيها لا يقتضى الوقوع، فنحمل هذه الآية عليها كعادة القرآن.

كقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾، وقوله سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ۖ فَإِن يَشَإِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشورى: ٢٤]، وقوله: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقوله: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]، وقوله: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (٤٤) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (٤٥) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٦]،

---

(١) ينظر: إعراب القرآن لابن سيده (ج٥/ص٣٨٨)، ونحو هذا القول ينظر: إعراب القرآن للزجاج (ج١/ص١٧٨)، ومشكل إعراب القرآن للخراط (ج١/ص٤٩٥).

وقوله: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ﴾[يونس:٩٤] فكل هذا شرط، والشرط لا يقتضى الوقوع ولا الجواز؛ إذ لا يصح ولا يجوز على رسول الله ﷺ أن يشرك، ولا أن يدعو من دون الله أحداً، ولا أن يخالف أمر ربه ﷻ، ولا أن يتقول على الله ما لم يقل، أو يفترى على الله شيئاً، أو يضل، أو يختم على قلبه، أو يشك.

المبحث الحادي والعشرون: مشكل المعنى في سورة الجاثية

وفيه مطلب واحد:

مشكل المعنى في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾ ظاهر في أنه متصل بما قبله من قولهم: ﴿مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ﴾، ومبين بما بعده من قوله: ﴿وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾، وموقعه ومعناه مشكل، وفي نظمه إشكال أيضاً»(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

استشكل العلماء موقف المشركين من البعث وأحوال يوم القيامة، فنجدهم في بعض الآيات يقطعون بإنكار البعث، مثل الذين حكى الله عنهم بقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿٧﴾ أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ:٧-٨]، وفي بعض الآيات يشكّون فيه، كالذين حكى الله عنهم بقوله: ﴿قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾.

يقول الطاهر: «فأما الإشكال في هذه الآية من جهة معناه؛ فلأن القائلين موقنون بانتفاء وقوع الساعة لما حُكي عنهم آنفاً من قولهم: ﴿مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية:٢٤]، فلا يحق عليهم أنهم يظنون وقوع الساعة بوجه من الوجوه، ولو احتمالاً.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٥/ص٣٧٢).

ولا يستقيم أن يطلق الظن هنا على الإيقان بعدم حصوله، فيعضِل معنى قولهم: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾»[(١)].

ثم نجد أن الرازي دفع الإشكال بالجمع بين الآيتين، لكن هذا الجمع لم يلق استحساناً من الطاهر.

ثالثاً: دفع الإشكال

حاول جمع من المفسرين أن يبينوا معنى هذه الآية مع نظيراتها، فذكروا في ذلك أقوالاً عدة، منها:

القول الأول: أن كفار العرب كانوا على فرقتين، فمنهم من ينكر البعث، كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوٓاْ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [الأنعام:٢٩]، وفرقة منهم غير جازمة بنفيه، بل شاكة فيه، كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾، وما حكاه عنهم بقوله: ﴿وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّىٓ إِنَّ لِى عِندَهُۥ لَلْحُسْنَىٰ﴾ [فصلت:٥٠]، فقد حصل الاختلاف بين طوائف الكفر على هذه الصفة. ذكر ذلك القول: الرازي، وأبو حيان، والألوسي، والشوكاني[(٢)].

وقالوا: إن المثبتين لأنفسهم الظن من غير إيقان بأمر الساعة غير القائلين: إن هي إلا حياتنا الدنيا، فإن ذلك ظاهر في أنهم منكرون للبعث، جازمون بنفي الساعة، فيكون الكفرة صنفين: صنف جازمون بنفيها كأئمتهم، وصنف مترددون متحيرون فيها، فإذا سمعوا ما يؤثر عن آبائهم أنكروها، وإذا سمعوا الآيات المتلوة تقهقر إنكارهم فترددوا.

---

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٢٧/ص٢٣٥)، وتفسير البحر المحيط (ج٨/ص٥٢)، وروح المعاني (ج٢٥/ص١٥٨)، وفتح القدير (ج٥/ص٥١٠).

لكن نجد الطاهر ابن عاشور لم يرتض هذا القول، وقال بأن هذا المعنى لا يستقيم.

قال الطاهر: «هذا القول لا يستقيم؛ لأنه لو سلم أن فريقاً من المشركين كانوا يشكون في وقوع الساعة، ولا يجزمون بانتفائه، فإن جمهرة المشركين نافون لوقوعها، فلا يناسب مقامَ التوبيخ تخصيصُه بالذين كانوا مترددين في ذلك».

وأقول: إن مقام التوبيخ في هذه الآية يخص المترددين في أمر الساعة، ويدخل فيهم ضمناً الجازمون القاطعون بإنكار الساعة، وهم بالتوبيخ والكفر سواء.

حتى إن الطاهر ابن عاشور قال عند قوله تعالى في سورة سبأ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ فِى شَكٍّ مُّرِيبٍۭ﴾ [سبأ: ٥٤].

قال: «وإنما جعلت حالة الكفار شكاً لأنهم كانوا في بعض الأمور شاكّين، وفي بعضها موقنين، ألا ترى قوله تعالى: ﴿قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾، وإذا كان الشك مفضياً إلى تلك العقوبة فاليقين أولى بذلك»[1].

فيقال: إذا كان الشك في أمر الساعة مفضياً إلى التوبيخ، فاليقين أولى بذلك.

القول الثاني: أن موقف مشركي العرب من البعث واحد، لكن أقوالهم اضطربت في ذلك، فمرة يكذبون بالغيب والنشور والمعاد، ومرة يقولون:

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٢/ص٢٤٥).

﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾، ومـــرة يقولـــون: ﴿ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ﴾ [ق:٣]، وغير ذلك من الأقوال رجماً بالغيب. ذكره أبو حيان، والألوسي[١].

قال الألوسي: «يحتمل اتحاد قائل ذاك وقائل هذا، إلا أن كل قول في وقت وحال فهو مضطرب مختلف الحالات، تارة يجزم بالنفي فيقول: إن هي إلا حياتنا الدنيا، وأخرى يظن فيقول: إن نظن إلا ظناً»[٢].

القول الثالث: أنهم منكرون للبعث قولاً واحداً، لكن شككوا في ذلك من باب الاستهزاء.

قال الطاهر: «والوجه عندي في تأويله: إما يكون هذا حكاية لاستهزائهم بخبر البعث، فإذا قيل لهم: الساعة لا ريب فيها، قالوا استهزاء: ما نظنّ إلاّ ظنّاً، ويدل عليه قوله عقبه: ﴿وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾»[٣].

أو يقال: إنهم شككوا بعدما كانوا منكرين لها، وذلك عندما سمعوا الآيات المتلوة تراجع إنكارهم فترددوا.

قال ابن عطية: «إن معناه: إن نظن بعدَ قبول خبركم إلا ظنًّا، وليس يعطينا خبراً يقيناً»[٤].

---

(١) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٨/ص٥٢)، وروح المعاني (ج٢٥/ص١٥٨).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج٢٥/ص١٥٨).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٥/ص٣٧٢).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج٥/ص٧٩).

الترجيح

بعد استظهار الأقوال والنظر في آيات القرآن نجد أن الكفار -وخاصة كفار قريش- مختلفون في كل ما جاء به محمد ﷺ، فتارة يقولون عنه: شاعر، وتارة يقولون: كاهن، وتارة يقولون: ساحر، وتارة يقولون: مجنون، وتارة يقولون في القرآن: يعلمه بشر، وتارة يقولون: إن هذا إلا أساطير الأولين، إلى غير ذلك من الأقوال الباطلة، وكذلك الغيب والنشور والمعاد.

قال قتادة: «يرجمون بالظن، لا بعث ولا جنة ولا نار»[1].

ففي قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ (١) عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ (٢) الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ (٣) كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (٤) ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ (٥)﴾ يقول تعالى: عن أي شيء يتساءل هؤلاء المشركون بالله ورسوله من قريش يا محمد، وقيل ذلك له ﷺ، وذلك أن قريشاً جعلت فيما ذُكر عنها تختصم وتتجادل في الذي دعاهم إليه رسول الله ﷺ من الإقرار بنبوّته، والتصديق بما جاء به من عند الله، والإيمان بالبعث، فقال الله لنبيه: فيم يتساءل هؤلاء القوم ويختصمون[2].

وقد قال الله عنهم: ﴿أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾ [الشورى:١٨]، فهم يجادلون ويخاصمون تارة، وينكرون ويشكون تارة أخرى.

وسبب ذلك أنهم ليس عندهم بينة ولا برهان يحتجون به، ويبنون عليه معتقداتهم الفاسدة إلا الظن والهوى، فقد قال الله عنهم: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٦/ص٥٢٩).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٤/ص١٤٩).

ثم بعد ذلك كله وإن اختلف المقام والمقال في كفار قريش وموقفهم من البعث والنشور فهم كفار على كل حال، سواء كانوا منكرين للبعث، أو شاكين فيه، وقد حكى الله كفرهم في أكثر من موضع من كتابه. فقال الله عنهم: ﴿ وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَاقِهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [الرعد:٥].

وقال ابن عبد البر[١]: «وقد أجمع المسلمون على أن من أنكر البعث فلا إيمان له ولا شهادة، وفي ذلك ما ينبغي ويكفي، مع ما في القرآن من تأكيد الإقرار بالبعث بعد الموت، فلا وجه للإنكار في ذلك»[٢].

ومن أنواع الكفر المخرج من الملة كفر الشك، وهو كفر الظن، والدليل قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدًا ﴿٣٥﴾ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا ﴿٣٦﴾ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾ لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِرَبِّىٓ أَحَدًا ﴾ [الكهف:٣٥-٣٨].

قال الإمام ابن القيم -رحمه الله- في معرض كلامه عن أنواع الكفر الأكبر: «ومنها: كفر الشك، فإنه لا يجزم بصدقه ولا يكذبه، بل يشك في أمره،

---

(١) هو أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري الأندلسي القرطبي المالكي، صاحب التصانيف، مات سنة (٤٦٣هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج١٨/ص١٥٣).

(٢) ينظر: التمهيد (ج٩/ص١١٦).

وهذا لا يستمر شكه إلا إذا ألوم نفسه الإعراض عن النظر في آيات صدق الرسول ﷺ جملة، فلا يسمعها ولا يلتفت إليها، وأما مع التفاته إليها ونظره فيها، فإنه لا يبقى معه شك»[١].

فخلاصة القول: أن من أنكر البعث، أو شك فيه فهما في الكفر سواء، بغض النظر عن كفار قريش: هل كانوا شاكين أو جازمين بنفي البعث. نسأل الله السلامة والاعتقاد الصحيح.

(١) ينظر: مدارج السالكين (ج١/ص٣٣٨).

المبحث الثاني والعشرون: مشكل المعنى في سورة الواقعة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ (١٣) وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ (٦٥)﴾

المطلب الأول: المشكل في قوله تعالى: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴿١٤﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «روي عن أبي هريرة أنه لما نزلت: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾ شقّ ذلك على أصحاب النبي ﷺ، وحزنوا، وقالوا: إذاً لا يكون من أمة محمد إلا قليل. فنزلت نصف النهار: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٩﴾ وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴿٤٠﴾﴾، فنسخت: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾. وهذا الحديث مشكل ومجمل»[1].

ثالثاً: تحرير محل الإشكال

إن الإشكال في هذه الآية هو ما جاء عن أبي هريرة: أن الصحابة لما نزلت عليهم هذه الآية صعب عليهم قلتهم، فنزل بعده: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٩﴾ وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴿٤٠﴾﴾، وهذه الرواية أشكلت على كثير من المفسرين؛ لأمور:

أولاً: أن ظاهر الآية ليس فيها ما يوجب الخوف أو الشفقة، بل هو وصف لحال السابقين إلى الخيرات المقربين إلى الله.

ثانياً: أن مقام الخطاب في الآيتين مختلف، فالأولى في السابقين المقربين، والثانية في أصحاب اليمين، فكيف يكون نسخ بين آيتين مختلفتين في المعنى، فهذا الاختلاف سببه اختلاف مقام الكلام.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٧/ص٢٩١).

ثالثاً: أن هذا خبر، والأخبار لا يتطرق إليها النسخ.

قال الطاهر: «وهذا الحديث مشكل ومجمل، فإن هنا قسمين مشتبهين، والآية التي فيها: ﴿ وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلۡأٓخِرِينَ ﴾ ليست واردة في شأن السابقين، فليس في الحديث دليل على أن عدد أهل مرتبة السابقين في الأمم الماضية مساوٍ لعدد أهل تلك المرتبة في المسلمين، وأن قول أبي هريرة: "فنسخت ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلۡأٓخِرِينَ﴾" يريد: نسخت هذه الكلمة، فمراده أنها أبطلت أن يكون التفوق مطرداً في عدد الصالحين، فبقي التفوق في العدد خاصاً بالسابقين من الفريقين، دون الصالحين الذين هم أصحاب اليمين»[1].

وكيف نجمع بين قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلۡأٓخِرِينَ﴾ وبين الأحاديث الواردة بأن أكثر أهل الجنة هم من أمة محمد ﷺ.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن القول بأن هذا الحديث مشكل أو غير مشكل متوقف على ثبوت صحة الحديث، فإنه لا يورد أو يدفع قبل الوقوف على درجة الحديث، فإنه يلاحظ على بعض المفسرين أنهم يحاولون توجيه بعض الأحاديث ويوفقون بينها وبين الآيات، أو يجيبون عن بعض الإشكالات فيها، دون النظر إلى درجة الحديث، وكان الأولى في هذه الحالة أن ينظر إلى درجة الحديث، إن كان صحيحاً فإنه يجاب عن الإشكال فيه، وإن كان غير ذلك فلا ينظر فيه لعدم قيام الحجة به، ولا ينهض لمعارضة غيره من النصوص، فيزول بهذا الإشكال، وينتفي التناقض، إذ الحجة فيما صح وثبت من سنة المصطفى ﷺ.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٧/ص٢٩٢).

فهذا الحديث الذي أورده الطاهر وحاول أن يجيب على بعض الإشكالات فيه عندما قال: ((والمتقدمون يطلقون النسخ على ما يشمل البيان، فإنه مورد آية ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٩﴾ وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴾ في شأن صنف أصحاب اليمين، ومورد الآية التي فيها: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾ هو صنف السابقين، فلا يتصور معنى النسخ بالمعنى الاصطلاحي مع تغاير مورد الناسخ والمنسوخ، ولكنه أريد به البيان، وهو بيان بالمعنى الأعم))[1] قال عنه السيوطي في لباب النقول: ((أخرجه أحمد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مردويه، بسند فيه من لا يعرف، عن أبي هريرة))[2].

وقال الهيثمي: ((رواه أحمد من حديث محمد بياع الملاء عن أبيه، ولم أعرفهما، وبقية رجاله ثقات))[3].

فبعد أن تبين ضعف هذه الرواية زال الإشكال ودعوى النسخ عن هذه الآية، هذا من ناحية السند، أما من ناحية المعنى فقد رد الرازي وغيره هذه الرواية من وجوه:

حيث يقول: ((روي أن الصحابة لما نزلت هذه الآية صعب عليهم قلتهم، فنزل بعده: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٩﴾ وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴾، وهذا في غاية الضعف من وجوه:

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٧/ص٢٩٢). وهذا الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده (ج١٥/ص٣٨، ح٩٠٨٠)، وقد نص الأئمة على ضعفه؛ لأن فيه شريكاً وهو سيئ الحفظ، وفيه والد محمد بياع الملاء وهو مجهول. ينظر: تعليق شعيب الأرنؤوط على المسند.

(٢) ينظر: لباب النقول (ج١/ص٢٠٣)، والدر المنثور (ج٨/ص٧).

(٣) ينظر: مجمع الزوائد (ج٧/ص٢٥٥).

أحدها: أن عدد أمة محمد ﷺ إذا كان في ذلك الزمان -بل إلى آخر الزمان- بالنسبة إلى من مضى في غاية القلة، فماذا كان عليهم من إنعام الله على خلق كثير من الأولين وما هذا إلا خلف غير جائز، فيكون المراد بالأولين: الأنبياء وكبار أصحابهم، وهم إذا جمعوا أكثر من السَّابقين من هذه الأمة .

وثانيها: أن هذا كالنسخ في الأخبار، وأنه في غاية البعد.

ثالثها: ما ورد بعدها لا يرفع هذا؛ لأن الثلة من الأولين هنا في السابقين من الأولين، وهذا ظاهر؛ لأن أمة محمد ﷺ كثروا ورحمهم الله تعالى، فعفا عنهم أموراً لم تعف عن غيرهم، وجعل الله لنبيه ﷺ الشفاعة فكثر عدد الناجين، وهم أصحاب اليمين، وأما من لم يأثم ولم يرتكب الكبيرة من أمة النبي ﷺ فهم في غاية القلة، وهم السابقون.

ورابعها: هذا توهم، وكان ينبغي أن يفرحوا بهذه الآية؛ لأنه تعالى لما قال: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلۡأَوَّلِينَ ﴾ دخل فيهم الأول من الرسل والأنبياء، ولا نبي بعد محمد ﷺ، فإذا جعل قليلاً من أمته مع الرسل والأنبياء والأولياء الذين كانوا في درجة واحدة، يكون ذلك إنعاماً في حقهم، ولعله إشارة إلى قوله -عليه الصلاة والسلام-: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»))[1].

قال الزمخشري: ((قلت: هذا لا يصح لأمرين.

(١) ينظر: تفسير الفخر الرازى (ج١/ص٠ ٤٣٥). والحديث لم أقف على من خرجه، وأورده الفتني في تذكرة الموضوعات (ص/ ٢٠)، وقال: ((قال شيخنا الزركشي: لا أصل له، ولا يعرف في كتاب معتبر)). وقال الحافظ ابن حجر: لا أصل له. وتبعه في ذلك السيوطي. وقال الألباني: ((لا أصل له باتفاق العلماء)). ينظر: كشف الخفاء (ج٢/ص٨٢)، السلسلة الضعيفة (ج١/ص٦٧٩، ح٤٦٦).

أحدهما: أنّ هذه الآية واردة في السابقين وروداً ظاهراً، وكذلك الثانية في أصحاب اليمين، ألا ترى كيف عطف أصحاب اليمين ووعدهم على السابقين ووعدهم.

والثاني: أنّ النسخ في الأخبار غير جائز»[١].

وقال ابن الجوزي: «إن علماء الناسخ والمنسوخ لم يوافقوا على هذا»[٢].

لكن الذي يجب التوقف عنده هو قوله تعالى: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ (١٣) وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾، ما المراد بالأولين؟؛ لأن المفسرين اختلفوا في ذلك:

فقيل: في قوله تعالى: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ﴾ أي: جماعة من الأمم الماضية، ﴿وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾ أي: ممن آمن بمحمد ﷺ.

قال الحسن: «ثلة ممن قد مضى قبل هذه الأمة، وقليل من أصحاب النبي ﷺ»

- اللهم اجعلنا منهم بكرمك-، وسموا قليلاً بالإضافة إلى من كان قبلهم؛ لأن الأنبياء المتقدمين كثروا، فكثر السابقون إلى الإيمان منهم، فزادوا على عدد من سبق إلى التصديق من أمتنا[٣].

قال ابن كثير: «وهذا قول مجاهد، والحسن البصري، وهو اختيار ابن جرير، وقال: وهذا هو قول أهل التأويل[٤]، واستأنسوا بقوله ﷺ: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة»»[٥].

---

(١) ينظر: الكشاف (ج٤/ص٤٥٧).

(٢) ينظر: زاد المسير (ج٨/ص١٤٣).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٧/ص٢٠٠).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٣/ص١٢٥).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٧/ص٥١٧). والحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج١/ص٢٩٩، ح٨٣٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قال الزجاج: ((الذين عاينوا جميع النبيين وصدقوا بهم أكثر ممن عاين النبي ﷺ وآمنوا به))[(١)].

وتعقب ابن كثير هذا القول وقال: فيه نظر، بل هو قول ضعيف؛ لأن هذه الأمة هي خير الأمم بنص القرآن، فيبعد أن يكون المقربون في غيرها أكثر منها، اللهم إلا أن يقابل مجموع الأمم بهذه الأمة، والظاهر أن المقربين من هؤلاء أكثر من سائر الأمم. والله أعلم.

فالقول الثاني في هذا المقام هو الراجح، وهو أن يكون المراد بقوله: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ أي: من صدر هذه الأمة، ﴿ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴾ أي: من هذه الأمة.

أما قول ابن كثير أنهم جميعاً من أُمة محمد ﷺ، فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٩﴾ وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴾ أن رسول الله ﷺ قال: «هما جميعاً من أمتي»[(٢)]، وروي عنه أيضاً موقوفاً،

(١) ينظر: تفسير البغوي (ج٧/ص٩)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٨/ص٣٨٣).

(٢) أخرجه الطبري (ج٢٧/ص١٩)، وابن عدي في الكامل (ج١/ص٣٨٧) من طريق أبان بن أبي عياش، عن سعيد بن جبير، عنه به، وأبان هو صاحب النسخة المعروفة، وهو متروك. وذكر هذا الحديثَ ابنُ عدي في مناكيره، وقال: ((أبان بن أبي عياش له روايات غير ما ذكرت، وعامة ما يرويه لا يتابع عليه)).

ورواه أبو داود الطيالسي موقوفاً، ومسدد موقوفاً ومرفوعاً عن أبي بكرة، ومدار إسناديهما على علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف، وله شاهد عند أحمد، ورواه الطبراني بإسنادين قال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج٧/ص١١٩): ((رجال أحدهما رجال الصحيح، غير علي بن زيد، وهو ثقة سيئ الحفظ)). انظر: المطالب العالية لابن حجر (ج٣/ص٣٨٣) مع حاشية المحقق.

لكنها روايات ضعيفة لا تثبت[١].

فقول ابن كثير: إن هذه الأمة هي خير الأمم، فلا يمكن أن يكون المقربون فيها قليلين.

إن هذا القول صحيح، لكن الخيرية في هذه الأمة مشروطة، فنحن خير الأمم من حيث إنه أرسل إلينا أفضل الرسل، وأنزل علينا أشرف الكتب، وارتضى لنا الإسلام ديناً، ولأمرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر، ولكثرة من يدخل منا الجنة، فإذا وجد من هذه الأمة من لم يأمر بالمعروف وينه عن المنكر، أوكفر بالله فلايدخل في الخيرية.

فقد جاء عن مجاهد في قول الله ﷻ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] ((يقول: على هذا الشرط: أن تأمرُوا بالمعروف، وتنهوا عن المنكر، وتؤمنوا بالله، يقول: لمن أنتم بين ظهرانيه، إنهم خير أمة على الشرائط المذكورة في الآية))[٢].

قال ابن عطية: ((وهذه الخيرية التي فرضها الله لهذه الأمة إنما يأخذ بحظه منها من عمل هذه الشروط من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله، وقوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾))[٣].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٧/ص١١٠)، والحديث أخرجه ابن عدي في الكامل (ج١/ص٣٨٧) من طريق محمد بن كثير، عن سفيان الثوري، عن أبان بن أبي عياش به، وقال ابن عدي: ((أبان بن أبي عياش له روايات غير ما ذكرت، وعامة ما يرويه لا يتابع عليه)).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (ج٧/ص١٠٢).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج١/ص٥١٣).

قال ابن كثير في قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾: «فمن اتصف من هذه الأمة بهذه الصفات دخل معهم في هذا الثناء عليهم والمدح لهم، كما قال قتادة: بَلَغَنَا أن عمر بن الخطاب ﷺ في حجة حجّها رأى من الناس سُرْعة، فقرأ هذه الآية: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾، ثم قال: من سَرَّه أن يكون من تلك الأمة فَلْيُؤدّ شَرْط الله فيها[1].

ومن لم يتصف بذلك أشبه أهل الكتاب الذين ذمهم الله بقوله: ﴿ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [المائدة:٧٩]، ولهذا مَدح الله تعالى هذه الأمة على هذه الصفات»[2].

ولكن الآخرين من أتباع أمة محمد ﷺ وهم الذين أتوا بعد القرون المفضلة، ليسوا جميعاً بمنْزلة الأنبياء وأتباع الأنبياء السابقين الذين شاهدوهم وآمنوا بهم وناصروهم وعزروهم واستبقوا إلى الخيرات.

قال تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ ۗ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ ﴾ [البقرة:٢١٤].

---

(١) أخرجه ابن جرير (ج٧/ص١٠٢، ح٧٦١٢) من طريق بشر، عن يزيد، عن سعيد، عن قتادة به. والأثر فيه انقطاع بين قتادة وعمر.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٢/ص١٠٣).

وقال تعالى: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَـٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا۟ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا۟ وَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿١٤٦﴾ وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿١٤٧﴾ فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ ٱلْـَٔاخِرَةِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [آل عمران:١٤٦-١٤٨].

وفي الحديث الصحيح: أن خباباً قال للنبي ﷺ: لقد لقينا من المشركين شدة، ألا تدعو الله!، فقعد وهو محمر وجهه، فقال: «لقد كان من قبلكم ليمشط بمشاط الحديد ما دون عظامه من لحم أو عصب، ما يصرفه ذلك عن دينه، ويوضع المنشار على مفرق رأسه فيشق باثنين ما يصرفه ذلك عن دينه»(١).

قال الألوسي: «سابقو الأمم السوالف أكثر من سابقي أمتنا، وتابعو أمتنا أكثر من تابعي الأمم، والمراد بالأمم ما يدخل فيه الأنبياء، وحينئذ لا يبعد أن يقال: كثرة سابقي الأولين هو في أنبيائهم ومن آمن معهم، فما على سابقي هذه الأمة بأس إذا أكثرهم سابقو الأمم بضم الأنبياء -عليهم السلام- إليهم»(٢).

ففي هذه الآية شرف لهم؛ إذ يوجد في هذه الأمة من قارب منْزلة الأنبياء.

﴿ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْـَٔاخِرِينَ ﴾ أي: من أمة محمد ﷺ، وعلى هذا القول

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٥/ص ٤٥، ح٣٨٥٢).

(٢) ينظر: روح المعاني (ج٢٧/ص١٣٤).

تكون قلة هذه الأمة باعتبار كافة الأمم السابقة، وليس المعنى: أن الذين يدخلون الجنة من الأمم السابقين باعتبار كل نبي أكثر من الذين يدخلون الجنة من هذه الأمة.

أو يقال: إن أول كل أمة خير من آخرها، فيحتمل أن يعم الأمر جميع الأمم كل أمة بحسبها[(١)].

فيكون ثلة من أول الأمة، وقليل من آخرها، وذلك في كل أمة من الأمم.

فالذين قالوا لعيسى عليه السلام لما قال لهم ﴿مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ﴾ [الصف:١٥] ليسوا في المنْزلة كمن جاء بعدهم.

والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أفضل ممن جاء بعدهم من اللاحقين، ولهذا ثبت في الصحاح وغيرها من غير وجه: أن رسول الله ﷺ قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم ...»[(٢)].

وروي عن عائشة -رضي الله عنها- أنها تأولت: إن الفرقتين في أمة كل نبي، وهي في الصدر ثلة، وفي آخر الأمة قليل[(٣)].

إذاً يقال: إن هذه الآية قسّمت البشر يوم القيامة بالجملة إلى ثلاثة أزواج:

الأول: أصحاب الميمنة (اليمين).

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٧/ص٥١٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٥/ص٢، ح٢٦٥١) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز (ج٥/ص٢١٨)، وتفسير البحر المحيط (ج٨/ص٢٠٥)، وتفسير الألوسي (ج٢٠/ص٢٠٨).

الثاني: أصحاب المشئمة (الشمال).

الثالث: السابقون السابقون.

وليس في هذه الآية دلالة على أن الأمم السابقة أكثر دخولاً الجنة من هذه الأمة، بل جاء الوصف في قسم من أقسام أهل الجنة، وهم السابقون، فقال عنهم: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ﴾، أما أهل الجنة غيرهم كثير.

وليس المعنى: أن الذين يدخلون الجنة من الأمم السابقة باعتبار كل نبي أكثر من الذين يدخلون الجنة من هذه الأمة؛ لأن أكثر أهل الجنة هم من أمة محمد ﷺ، كما جاء بذلك الأحاديث الصحيحة، وذلك من فضل الله ورحمته أن وفق هذه الأمة -أمة محمد ﷺ-، فجعلها أكثر أهل الجنة، كما جعله ﷺ أكثر الأنبياء تابعاً يوم القيامة، والأحاديث في ذلك كثيرة، منها:

قول النبي ﷺ: «عرضت عليَّ الأمم، فرأيت النبي ومعه الرهيط، ورأيت النبي ومعه الرجل والرجلان، ورأيت النبي وليس معه أحد، إذ رفع لي سواد عظيم فظننت أنهم أمتي، فقيل لي: هذا موسى وقومه، ولكن انظر إلى الأفق، فنظرت فإذا سواد عظيم، فقيل لي: انظر إلى الأفق الآخر، فإذا سواد عظيم، فقيل لي: هذه أمتك، ومعهم سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب»[1].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٧/ص١٢٦، ح٥٧٠٥) ومسلم في صحيحه (ج١/ص١٣٧، ح٢٢٠) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وقول النبي ﷺ: «أنا أكثر الأنبياء تبعًا يوم القيامة، وأنا أول من يقرع باب الجنة»(١).

وقول النبي ﷺ: «والذي نفسي بيده إني لأرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة»(٢).

وقوله ﷺ: «أهل الجنة عشرون ومائة صف، ثمانون منها من هذه الأمة، وأربعون من سائر الأمم»(٣).

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (ج١/ص١٣٠، ح٥٠٥) من حديث أنس بن مالكرضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص١٣٩، ح٣٣٤٨) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أحمد بن حنبل في المسند (ج٥/ص٣٤٧، ح٢٢٩٩٠)، و الترمذي (ج٤/ص٦٨٣، ح٢٥٤٦)، من طريق حسين بن يزيد الطحان الكوفي، عن محمد بن فضيل، عن ضرار بن مرة، عن محارب بن دثار، عن ابن بريدة، عن أبيه به.

وأخرجه ابن ماجه (ج٢/ص١٤٣٤، ح٤٢٨٩) والدارمي (١٨٧٣/٣، ح٢٨٧٧) من طريق علقمة بن مرثد، عن سليمان بن بريدة، عن أبيه، إلا أنه عند الدارمي قال: ((أراه: عن أبيه)).

وقال الترمذي بعد إخراجه للحديث: ((هذا حديث حسن. وقد روي هذا الحديث عن علقمة بن مرثد، عن سليمان بن بريدة، عن النبي صلى الله عليه و سلم مرسلا. ومنهم من قال: عن سليمان بن بريدة، عن أبيه. وحديث أبي سنان، عن محارب بن دثار: حسن)). وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن الترمذي (ج٦/ص٤٦)، وشعيب الأرنؤوط في تعليقه على المسند حيث قال: ((إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح)).

المطلب الثاني: المشكل في قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «أعضل فعل ﴿تَفَكَّهُونَ﴾»[1].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن المفسرين اختلفوا في معنى ﴿تَفَكَّهُونَ﴾ وذلك بسبب اختلاف مقام السياق، وهذه الآية في سياق الذم، وكلمة ﴿تَفَكَّهُونَ﴾ تدل على الفرح والمسرة.

يقول الطاهر: «إن كلمة ﴿تَفَكَّهُونَ﴾ من مادة (فَكِه)، والمشهور أن هذه المادة تدل على المسرة والفرح، ولكن السياق سياق ضد المسرة، وبيانه بقوله: ﴿إِنَّا لَمُغْرَمُونَ ﴿٦٦﴾ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ﴿٦٧﴾﴾ فالفُكاهة: المسرة والانبساط.

قال ابن القيم عند قوله تعالى: ﴿فَٰكِهِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمْ رَبُّهُمْ﴾ [الطور:١٨]، والفاكه: المعجب بالشيء المسرور المغتبط به، وفعله فكِه -بالكسر- يفكَه، فهو فَكِهٌ وفَاكِهٌ: إذا كان طيب النفس، والفاكهة: البال، ومنه الفاكهة وهي المرح الذي ينشأ عن طيب النفس، وتفكهت بالشي: إذا تمتعت به، ومنه الفاكهة التي يتمتع بها، ومنه قوله: ﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾»[2].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٧/ص٣٢٢).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٧/ص٣٢٢).

فمن المفسرين من نظر إلى السياق وأهمل اللفظة، ومنهم من حاول أن يجمع بينهما بأقوال بعيدة كل البعد عن معنى اللفظة، ومنها القريب، وهذا الصنيع من المفسرين هو الذي حمل الطاهر إلى استعضال موقع الآية.

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلفت عبارات المفسرين في معنى ﴿تَفَكَّهُونَ﴾ إلى أقوال عدة، وهي كالتالي:

القول الأول: قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وابن زيد: ﴿تَفَكَّهُونَ﴾: تعجبون.

القول الثاني: عن عكرمة: تتلاومون.

القول الثالث: عن الحسن وقتادة: تندمون.

القول الرابع: قال ابن كيسان: تحزنون.

القول الخامس: قال الكسائي: هو تلهف على ما فات[1].

وهذه الأقوال كلها مرادة، وكل واحدٍ منها يكمل الآخر، لكن الإشكال هو ما الجامع بين هذه الأقوال المأثورة عن السلف ومادة تفكهون؟.

قال ابن عطية: «وهذا كله تفسير لا يخص اللفظة»[2].

وقال أبو حيان: «وهذا كله تفسير باللازم»[3].

---

(١) حكى الأقوال الطبري (ج٢٣/ص١٣٩)، وابن كثير (ج٧/ص ٥٤١)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٨/ص٤٢١)، وتفسير البحر المحيط (ج٨/ص٢١١).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٥/ص٢٢٥).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٨/ص٢١١).

قال ابن فارس في أصل مادة (تفكهون) في معجم مقاييس اللغة: ((إن (فكه) الفاء والكاف والهاء أصل صحيح يدل على طيب واستطابة، من ذلك الرجل الفكه: الطيب النفس، ومن الباب: الفاكهة؛ لأنها تستطاب وتستطرف، ومن الباب: المفاكهة، وهي المزاحة وما يستحلى من كلام، ومن الباب: أفكهت الناقة والشاة، إذا درتا عند أكل الربيع وكان في اللبن أدنى خثورة؛ وهو أطيب اللبن.

فأما التفكه في قوله تعالى: ﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ فليس من هذا، وهو من باب الإبدال))(١).

إذاً ما الجامع بين الأقوال المأثورة عن السلف ومادة تفكهون؟.

اختلفت مذاهب العلماء في ذلك:

فابن فارس -رحمه الله- جعلها مبدلة، ولم يجعلها من أصل مادة فكه، بل هي من أصل مادة فكن، وقال: الأصل تَفَكَّنون، وهو من التندُّم.

ومنهم من جعلها لغتين: تفكهون وتفكنون، قال الفراء: ((والنون لغة عكل))(٢).

ومنهم من جعل فعل (تفكهون) من الأضداد، تقول العرب: تفكهت، أي: تنعمت، وتفكهتُ، أي: حزِنتُ، حكي ذلك عن الكسائي(٣).

---

(١) ينظر: (ج٤/ص٤٤٦). والإبدال هو: "جعل مطلق حرف مكان حرف آخر، وأصل تفكهون قبل الإبدال: "تَفَكَّنُونَ" بإبدال الهاء بالنون، أي: تندَّمون. ينظر: الصاحبي في فقه اللغة (ص٥١).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٧/ص٢١٩)، وغريب القرآن للسجستاني (ج١/ص١٥٦).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٧/ص٥٤١)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٨/ص٤٢١)، وتفسير البحر المحيط (ج٨/ص٢١١).

ومنهم من جعل أصل التفكه في الآية هنا على بابه، وهو مستعمل في هذا المقام، لكن اختلفوا في المعنى من ذلك:

فالطبري يرى أنه من التفكه بالحديث، إذا حدّث الرجلُ الرجلَ بالحديث يعجب منه، ويلهى به، قال الطبري: ((وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: فأقمتم تعجبون مما نزل بزرعكم.

وأصله من التفكه بالحديث إذا حدّث الرجلُ الرجلَ بالحديث يعجب منه، ويلهى به، فكذلك ذلك. وكأن معنى الكلام: فأقمتم تتعجبون يُعَجِّب بعضكم بعضا مما نزل بكم))[1].

ومنهم من جعل المعنى على غرار (تحرج، وتحوب، وتأثم) إذا طرح عن نفسه الحرج والإثم، ويقال: تفكه إذا زالت عنه الفكاهة فصار حزيناً؛ لأن صيغة تَفَعَّل تأتي لزوال الشيء، كقولهم: تحرج وتأثم، إذا زال عنه الحرج والإثم . فالمعنى: صرتم تحزنون على الزرع لو جعله الله حطاماً .

قال ابن عطية: ((والذي يخص اللفظ هو تطرحون الفاكهة عن أنفسكم، وهي المسرة والجدل، ورجل فكه إذا كان منبسط النفس غير مكترث بالشيء، وتفكه من أخوات تحرج وتحوب))[2].

قال ابن القيم: ((قوله: ﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ معناه: تندمون، وهذا تفسير بلازم المعنى، وإنما الحقيقة: تزيلون عنكم التفكه، وإذا زال التفكه خلفه ضده، يقال: تحنث إذا زال الحنث عنه، وتحرج وتحوب وتأثم، ومنه تفكه، وهذا البناء يقال للداخل في الشيء: كتعلم وتحلم، وللخارج منه: كتحرج وتأثم))[3].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٣/ص١٤١).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٥/ص٢٢٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج١٨/ص٤٢١).

(٣) ينظر: التبيان في أقسام القرآن (ص١٦٩).

ومنهم من جعلها على سبيل التهكم.

يقول الطاهر: «فتحصل أن معنى الآية يجوز أن يكون جارياً على ظاهر مادة فعل (تفكهون)، ويكون ذلك تهكماً بهم؛ حملاً لهم على معتاد أخلاقهم من الهزْل بآيات الله، وقرينة التهكم ما بعده من قوله عنهم: ﴿إِنَّا لَمُغْرَمُونَ ﴿٦٦﴾ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ﴿٦٧﴾﴾»[1]، وقال به الفيروزآبادي[2].

أي: تجعلون فاكهتكم وما تتلذذون به قولكم: "إنّا لمغرمون".

ومنهم من جعل المعنى: أي أنكم تتقصدون التفكه بالحديث والكلام حتى تذهبوا ما حل بكم من كمد ومصيبة.

قال ابن عثيمين: «﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ أي: تتفكهون بالكلام، تريدون أن تذهبوا الحزن عنكم»[3].

والذي يظهر: أن المعاني كلها متقاربة، إلا قول ابن فارس، حيث أهمل أصل مادة تفكهون، وجعلها مبدلة من باب تفكنون، مع العلم أنها لغة القرآن، والأخرى جاءت عن طريق قراءة شاذة[4]، فلا بد أن تعتبر وتعتمد، وهي لغة مشهورة.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٧/ص٣٢٢).

(٢) ينظر: القاموس المحيط (ص١٦١٤).

(٣) ينظر: تفسير ابن عثيمين: سورة الواقعة (ص٣٤٣).

(٤) وهي قراءة أبي حرام العكلي: «تفكنون» بالنون. ينظر: الشواذ (ص١٥١)، والبحر (ج٨/ص٢١٢)، و الدر المصون (ج١٠/ص٢١١).

ومادة (فكن) هي بمعنى الحزن، لا تحمل إلا على معنى واحد وهو الندم، وهذا مشكل؛ لأن عبارات السلف تنوعت، فلابد من لفظة مشتركة تحمل عليها كل المعاني الواردة.

ويمكن أن نضيف: أن التفكه في الأكل هو التنوع في أكل ما يستطاب من الثمار، والمفاكهة والتفكه في الكلام: هو التنوع في الحديث لجلب الأنس والمسرة، وكأن معنى ﴿فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ التنوع في التصرفات والأفعال، وذلك لشدة ما حل بكم، فتارة تتعجبون، وتارة تتلاومون، وتارة تتندمون، وتارة تحزنون على ما سلف منكم من معصية الله التي أوجبت عقوبتكم حتى نالتكم في زرعكم، ويزول بذلك فرحكم وسروركم وتفكهكم.

قال الألوسي: «والتفكه: التنقل بصنوف الفاكهة، واستعير للتنقل بالحديث، وهو هنا ما يكون بعد هلاك الزرع، وقد كني به في الآية عن التعجب، أو الندم، أو التلاوم، على اختلاف التفاسير»[1].

---

(١) ينظر: تفسير الألوسي (ج١٤/ص١٤٨).

المبحث الثالث والعشرون: مشكل المعنى في سورة الحشر

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾[1]

أولاً: نص الإشكال

نقل الطاهر عن ابن الفرس أنه قال في قوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ [الحشر:٧] أن هذه الآية من المشكلات إذا نُظرت مع الآية التي قبلها، ومع آية الغنيمة من سورة الأنفال[2].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

استشكل المفسرون أقوال العلماء في معنى الغنيمة والفيء، مع النظر إلى الآيات الواردة في ذلك، وهي آية الحشر -آية المطلب-، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾﴾.

والثانية قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾.

---

(١) سورة الحشر:٦.

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن الفرس (ج٣/ص٥٤٢)، والتحرير والتنوير (ج٢٨/ص٨٢).

وفي الأنفال آية ثالثة، وهي: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ﴾ [الأنفال: ٤١].

هل هما بمعنى واحد؟ فإذا كان ذلك كذلك يشكل أن الحكمين في الآيتين مختلفان.

يقول الطاهر عند آية الأنفال: «قد اضطربت أقوال المفسّرين قديماً في المراد من المغنم في هذه الآية، ولم تنضبط تقارير أصحاب التفاسير في طريقة الجمع بين كلامهم على تفاوت بينهم في ذلك، ومنهم من خلطها مع آية سورة الحشر»[1].

أو أن لكل من الفيء والغنيمة معنى مغايراً للآخر؟ ونجد أن الذين قالوا بهذا القول مختلفون في معنى الآيتين في سورة الحشر، هل لكل واحدة منهما حكم مستقل؟ أو أن الحكم فيهما واحد، فتكون الآية الأولى تمهيداً ومقدمة للآية الثانية.

ثم اعلم أن قسمة الفيء من المسائل المشكلة، حتى قال عنه ابن القيم -رحمه الله-: «لم يشكل على ولاة الأمور بعده من أمر الزكاة والغنائم ما أشكل عليهم من الفيء، ولم يقع فيها من النِّزاع ما وقع فيه»[2].

قال الشوكاني: «تكلم أهل العلم في هذه الآية والتي قبلها -أي: آية المطلب- هل معناهما متفق أو مختلف؟ فقيل: معناهما متفق كما ذكرنا. وقيل: مختلف، وفي ذلك كلام لأهل العلم طويل»[3].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٠/ص٦).

(٢) ينظر: زاد المعاد (ج٥/ص٨٤).

(٣) ينظر: فتح القدير (ج٥/ص٢٧٨).

يقول ابن العربي: «**اختلف الناس في الآيات الثلاث: هل هي ثلاثة معان أو معنيان؟**».

ثم يقول: «لا إشكال في أنها ثلاثة معان في ثلاث آيات، أما الآية الأولى -وهي قوله: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ﴾- فهي خاصة برسول الله ﷺ له، وهي أموال بني النضير وما كان مثلها، وأما الآية الثانية -وهي قوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾- فهذا كلام مبتدأ غير الأول بمستحق غير الأول، وإن اشتركت هي والأولى في أن كل واحدة منهما تضمنت شيئاً أفاءه الله على رسوله، واقتضت الآية الأولى أنه حاصل بغير قتال، واقتضت آية الأنفال وهي الآية الثالثة أنه حاصل بقتال، وعريت الآية الثانية -وهي قوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾- عن ذكر حصوله بقتال أو بغير قتال، فنشأ الخلاف من هاهنا، فطائفة قالت: هي ملحقة بالأولى، وهي مال الصلح، وطائفة قالت: هي ملحقة بالثالثة، وهي آية الأنفال، والذين قالوا إنها ملحقة بآية الأنفال اختلفوا هل هي منسوخة أو محكمة؟»[1] هذا حاصل معنى كلامه.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن في هذه الآية وآية الأنفال أحكاماً ومسائل كثيرة مبسوطة في كتب الفقه، وقد حرر العلماء الخلاف فيها.

قال الطاهر: «والمسائل فيها تبسط في الفقه، وليس من غرض المفسر إلا الإلمام بمعاقدها من الآية»[2].

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٧/ص٢٧٥)

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٩/ص٢٥٢).

والذي يهم المفسر في هذه الآية الجمع بين ظاهر الآيات الثلاث، أي: آية الأنفال وآيتي سورة الحشر، وهل موضوع الآيات فيها متحد؟ أم لكل واحدة منها معنى مختلف عن الآخر؟.

وهذا الخلاف يترتب عليه معرفة الفيء والغنيمة: هل هما بمعنى واحد؟، أو أن لكل منهما معنى مستقلاً عن الآخر؟.

ثم بعد ذلك يتبين مصارفُ أموال الفيء، والغنيمة، ووجوههما.

فأولاً: اختلف العلماء في الفرق بين الغنيمة والفيء.

فمنهم: من فرق بينهما، ومنهم من لم يفرق.

فالذين فرقوا قالوا: الغنيمة هي ما انتزعه المسلمون من الكفار بالغلبة والقهر[1].

وهذا التفريق يفهم من قوله: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم﴾ الآية، مع قوله: ﴿فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ﴾، فإن قوله تعالى: ﴿فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ﴾ الآية، ظاهر في أنه يراد به بيان الفرق بين ما أوجفوا عليه، وما لم يوجفوا عليه كما ترى.

والفيء: هو ما يسره الله للمسلمين من أموال الكفار من غير انتزاعه منهم بالقهر[2].

---

(١) ينظر: كفاية الطالب (ج٢/ص٧)، والمغني (ج٦/ص٤٠٣).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (ج٧/ص١١٦)، ومغني المحتاج (ج٣/ص٩٢)، والمغني (ج٦/ص٣٠٤).

كفيء بني النضير، الذين نزلوا على حكم النَّبي ﷺ، ومكنوه من أنفسهم وأموالهم يفعل فيها ما يشاء؛ لشدة الرعب الذي ألقاه الله في قلوبهم، ورضي لهم ﷺ أن يرتحلوا بما يحملون على الإبل غير الحلقة -السلاح-[١].

وممن ذهب إلى هذا الشافعي في طائفة من علماء السلف والخلف[٢]، وقد حكى القرطبي الاتفاق على ذلك[٣].

قال ابن العربي: ((وأما قول الشافعي فبناه على العرف، وأن الغنيمة تنطلق في العرف على الأموال القهرية، وينطلق الفيء عرفاً على ما أخذ من غير قهر))[٤].

والذين لم يفرقوا بينهما قالوا: إن الغنيمة والفيء واحد، وهو كل ما أخذ من الكفار على أي وجه كان، بقتال أو بغير قتال، من صلح أو غير ذلك، وهذا قول قتادة[٥] -رحمه الله- وهو المعروف في اللغة، فالعرب تطلق اسم الفيء على الغنيمة.

(١) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (ج٥/ص٣٥٧، ح٩٧٣٢) عن معمر، عن الزهري: في حديثه عن عروة.

وأورده البخاري في صحيحه (ج٧/ص٢٥٣) تعليقاً، في باب حديث بني النضير ومخرج رسول الله ﷺ إليهم، من كتاب المغازي.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٤/ص٥٩) .

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٨/ص١).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٤/ص١٢٣).

(٥) ذكر ابن جرير في تفسيره (ج١٣/ص٥٤٦) عن قتادة في قوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، قال: ((كان الفيء في هؤلاء، ثم نسخ ذلك في سورة الأنفال، فقال: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، فنسخت هذه ما كان قبلها في سورة الأنفال، وجعل الخمس لمن كان له الفيء في سورة الحشر، وسائر ذلك لمن قاتل عليه)).

ويدل على هذا الوجه قوله تعالى: ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]؛ لأن ظاهر هذه الآية الكريمة شمول ذلك لجميع المسبيات، ولو كن منتزعات قهراً[١].

ولكن الاصطلاح المشهور عند العلماء هو ما تقدم من التفريق بينهما، ويدل عليه آية الحشر المتقدمة، فتكون اللغة عممت، والشرع قيد.

قال القرطبي عندما ذكر معنى الغنيمة بأنها مال الكفار إذا ظفر بهم المسلمون على وجه الغلبة والقهر: «إن اللغة لا تقتضي هذا التخصيص على ما بيناه، ولكن عرف الشرع قيد اللفظ بهذا النوع، وسمى الشرع الواصل من الكفار إلينا من الأموال باسمين: غنيمة، وفيئاً. فالشيء الذي يناله المسلمون من عدوهم بالسعي وإيجاف الخيل والركاب يسمى غنيمة، ولزم هذا الاسم هذا المعنى حتى صار عرفاً»[٢].

وعلى قول من فرق بينهما لا إشكال عنده في الآيات؛ لأن آية: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم﴾ ذكر فيها حكم الغنيمة، وآية: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ ذكر فيها حكم الفيء، وأشير لوجه الفرق بين المسألتين بقوله: ﴿فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ أي: "الغنيمة" ما أصاب المسلمون عنوة بقتال، فيه الخمس، وأربعة أخماسه لمن شهدها.

---

(١) ومنه قول مهلهل بن ربيعة التغلبي:

فلا وأبي جليلة ما أفأنا ... من النعم المؤبل من بعير

ولكنا نهكنا القوم ضرباً ... على الأثباج منهم والنحور

يعني: أنهم لم يشتغلوا بسوق الغنائم، ولكن بقتل الرجال، فقوله: أفأنا يعني غنمنا. ينظر: أضواء البيان (ج٢/ص٣٥٣).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٨/ص١).

قال ابن قدامة: «اعلم أن الغنيمة مخمسة، ولا اختلاف في هذا بين أهل العلم بحمد الله، وقد نطق به الكتاب العزيز، فقال الله تعالى: ﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ ﴾، وقول النبي ﷺ لوفد عبد القيس: «آمركم أن تؤدوا خمس ما غنمتم»[(١)]، وحديث علي الثابت في "صحيح مسلم" يدل على أن غنائم بدر خمست»[(٢)].

و"الفيء" ما صولحوا عليه بغير قتال، وليس فيه خمس، وهو لمن سمَّى الله.

ومن قال بعدم التفريق بينهما كقتادة وغيره فتكون آية الحشر مشكلة مع آية الأنفال، ولأجل ذلك قال قتادة -رحمه الله تعالى-: إن آية ﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم ﴾ الآية، ناسخة لآية ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ﴾ الآية.

قال الشنقيطي: «ولم يلجىء قتادة -رحمه الله- إلى هذا القول إلا دعواه اتحاد الفيء والغنيمة، فلو فرق بينهما كما فعل غيره لعلم أن آية الأنفال في الغنيمة، وآية الحشر في الفيء، ولا إشكال»[(٣)].

ورد القول بالنسخ ابن جرير، وقال: «وأما قول من قال: الآية التي في سورة الأنفال ناسخةٌ الآيةَ التي في سورة الحشر فلا معنى له؛ إذ كان لا معنى في إحدى الآيتين ينفي حكم الأخرى، وقد بينا معنى النسخ، وهو نفي حكم قد ثبت بحكمٍ خلافه، في غير موضع، بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع»[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري، باب أداء الخمس من الإيمان (ج١/ص١١١، ح٥٢).

(٢) جاء في صحيح مسلم (ج٦/ص٨٥، ح ٢٠٨٩) أن علياً قال: ((كانت لي شارف من نصيبي من المغنم يوم بدر، وكان رسول الله ﷺ أعطانا شارفاً من الخمس يومئذ)).

(٣) ينظر: أضواء البيان (ج٢/ص٣٥٣).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (ج١٣/ص٥٤٦).

قال ابن كثير: «وهذا الذي قاله قتادة بعيد؛ لأن هذه الآية نزلت بعد وقعة بَدْر، وتلك نزلت في بني النَّضِير، ولا خلاف بين علماء السير والمغازي قاطبة أن بني النضير بعد بدر، هذا أمر لا يشك فيه ولا يرتاب.

فمن يفرق بين معنى الفيء والغنيمة يقول: تلك نزلت في أموال الفيء وهذه في المغانم. ومن يجعل أمر المغانم والفيء راجعاً إلى رأي الإمام يقول: لا منافاة بين آية الحشر وبين التخميس إذا رآه الإمام، والله أعلم»(١).

قال النحاس: «ومن قال: إن الفيء خلاف الغنيمة فهو قول مستقيم صحيح، وذلك أن الفيء مشتق من فاء يفيء إذا رجع، فأموال الكفار المحاربين حلال للمسلمين، فإذا امتنعوا ثم صالحوا رجع إلى المسلمين منهم ما صولحوا عليه»(٢).

وهناك قول آخر: وهو أن الفيء في الحروب والغارات ما يظفر به الجيْشُ من متاع عدوّهم، وهو أعم من الغنيمة، ولم يتحقق أئمة اللغة في أصل اشتقاقه، فيكون الفيء بقتال ويكون بدون قتال، وأما الغنيمة فهي ما أخذ بقتال(٣).

وعلى هذا القول يكون الفيء أشمل وأعم من الغنيمة.

واختار هذا القول ابن العربي، وقال: «وليس الأمر كما سبق، بل الفيء عبارة عن كل ما صار للمسلمين من الأموال، بقهر وبغير قهر»(٤).

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٤/ص٥٩)، وفتح القدير (ج٢/ص٤٤٩)، وأضواء البيان (ج٢/ص٣٥٣).

(٢) ينظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (ج١/ص٧٠٤).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٠/ص٧).

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٤/ص١٢٣).

قال الطبري: «فأما "الفيء" فإنه ما أفاء الله على المسلمين من أموال أهل الشرك، وهو ما ردّه عليهم منها بصلح، من غير إيجاف خيل ولا ركاب، وقد يجوز أن يسمى ما ردّته عليهم منها سيوفهم ورماحهم وغير ذلك من سلاحهم "فيئًا"؛ لأن "الفيء" إنما هو مصدر من قول القائل: فاء الشيء يفيء فيئًا، إذا رجع، وأفاءه الله، إذا ردّه.

غير أن الذي ردّ حكم الله فيه من الفيء بحكمه في سورة الحشر، إنما هو ما وصفت صفته من الفيء، دون ما أوجف عليه منه بالخيل والركاب»(١).

بعد استظهار هذه الأقوال يتضح أن الفيء أعم من الغنيمة، وهذا بالنظر إلى أقوال أهل اللغة، لكن لا ينظر في التفسير اللغوي إلى ثبوته في اللغة فحسب، بل لابد مع ذلك مراعاة أسباب النُّزول والسياق القرآني(٢).

فالقول بالتفريق هو القول الراجح، وهو قول عامة أهل العلم؛ لظاهر الآيات، ويشهد له فعل النبي ﷺ، وهو من الألفاظ المطلقة التي قيدتها الشريعة.

ومن الممكن الجمع والتوسط بين هذه الأقوال، وهو أن الغنيمة والفيء قد تشتركان وقد تفترقان، وذلك في صرفهما، فإن الغنيمة قد تخمس بين الغانمين، وقد لا تخمس، ومعلوم أن الغنيمة فيها الخمس لمن سمى الله، وأربعة أخماسه لمن شهدها، كما نطق بذلك القرآن، قال الله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾، وقول النبي ﷺ لوفد عبد القيس: «آمركم أن تؤدوا خمس ما غنمتم».

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج١٣/ص٥٤٧).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج٢/ص٤٤٩).

قال الشوكاني: «وقد حكى الإجماع جماعة من أهل العلم على أن أربعة أخماس الغنيمة للغانمين، وممن حكى ذلك ابن المنذر، وابن عبد البر، والمازري[١]، والقاضي عياض، وابن العربي، والأحاديث الواردة في قسمة الغنيمة بين الغانمين وكيفيتها كثيرة جداً»[٢].

و"الفيء" ما صولحوا عليه بغير قتال، وليس فيه خمس، وهو لمن سمَّى الله.

وقد لا تخمس الغنيمة، فتكون مثل الفيء، وذلك راجع إلى رأي الإمام في الأرض المفتوحة عنوة بين جعلها فيئاً وجعلها غنيمة، كما هو قول الأكثرين، كأبي حنيفة، والثوري، وأحمد في المشهور عنه.

فإنهم قالوا: إن رأى المصلحة في جعلها غنيمة قسمها بين الغانمين، كما قسم النبي ﷺ خيبر، وإن رأى أن لا يقسمها جاز، كما لم يقسم النبي ﷺ مكة مع أنه فتحها عنوة، كما شهدت بذلك الأحاديث الصحيحة والسيرة المستفيضة، وكما قاله جمهور العلماء.

وأيضاً ما جاء في قصة حنين، فقد عوض الأنصار لما قالوا: تعطي الغنائم قريشاً وتتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم، فقال لهم: «أما ترضون أن يرجع الناس بالدنيا، وترجعون برسول الله ﷺ إلى بيوتكم»[٣].

---

(١) هو أبو عبد الله، محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري، المالكي، مصنف كتاب (المعلم بفوائد شرح مسلم)، ومصنف كتاب (إيضاح المحصول في الأصول)، مات سنة (٥٣٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج٢٠/ص١٠٥).

(٢) ينظر: فتح القدير (ج٢/ص٤٤٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص٩٤، ح٣١٤٧) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

ولأن خلفاءه من بعده أبا بكر وعمر وعثمان فتحوا ما فتحوا من أرض المغرب والروم وفارس كالعراق والشام ومصر وخراسان، ولم يقسم أحد من الخلفاء شيئاً من العقار المغنوم بين الغانمين، لا السواد ولا غير السواد، بل جعلوا العقار فيئاً للمسلمين داخلاً في قوله: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ ﴾، ولم يستأذنوا في ذلك الغانمين، بل طلب أكابر الغانمين قسمة العقار فلم يجيبوهم إلى ذلك، كما طلب بلال من عمر أن يقسم أرض الشام، وطلب منه الزبير أن يقسم أرض مصر، فلم يجيبوهم إلى ذلك، ولم يستطب أحد من الخلفاء أحداً من الغانمين في ذلك، فضلاً عن أن يستطيب أنفس جميع الغانمين(١).

ثانياً: بعدما عرفنا الفرق بين الفيء والغنيمة، أوضح آية المطلب والإشكال فيها.

جاء في حكم الفيء آيتان: الآية الأولى قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾.

والثانية قوله تعالى: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (ج٣٣/ص٣١)، والمستدرك على مجموع الفتاوى (ج٥/ص٧٣).

فالآية الأولى تبين ما وقع في قسمة فيء بني النضير، وذلك أن رسول الله ﷺ لم يقسمه على جميع الغُزاة، ولكن قسمه على المهاجرين، سواء كانوا مِمَّن غزوا معهُ أم لم يغزوا؛ إذ لم يكن للمهاجرين أموالٌ، فأراد أن يكفيهم، ويكفي الأنصار ما مَنحوه المهاجرين من النخيل، ولم يعط منه الأنصار إلا ثلاثة لشدة حاجتهم، وهم أبو دَجانة سِماك بن خرشة، وسَهلُ بن حنيف، والحارث بن الصِّمَّة، وأعطى سعد بنَ معاذ سيفَ ابن أبي الحُقيق، وكل ذلك تصرّف باجتهاد الرسول ﷺ؛ لأن الله جعل تلك الأموال له.

وقد جاء النص بذلك في الحديث الذي رواه أبو داود: ... فأعطى النبي ﷺ أكثرها -يعني فيء بنى النضير- للمهاجرين، وقسمها بينهم، وقسم منها لرجلين من الأنصار، وكانا ذوي حاجة، لم يقسم لأحد من الأنصار غيرهما(١).

فإن كانت الآية نزلت بعد أن قسمت أموال النضير كانت بياناً بأن ما فعله الرسول ﷺ حقٌّ أمره الله به، أو جعله إليه، وإن كانت نزلت قبل القسمة؛ إذ روي أن سبب نزولها أن الجيش سألوا رسول الله ﷺ تخميس أموال بني النضير مثل غنائم بدر، فنَزلت هذه الآية، كانت الآية تشريعاً لاستحقاق هذه الأموال(٢).

---

(١) الحديث بهذا اللفظ أخرجه أبو داود (ج٣/ص٢١٣، ح٣٠٠٦) من طريق عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهري، عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك، عن رجل من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم- به.

وقال الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود (ج٧/ص٤، ح٣٠٠٤): ((صحيح الإسناد)).

وأصل هذا الحديث في صحيح البخاري في أكثر من موضع، ككتاب الخمس والمغازي والنفقات، وفي صحيح مسلم، في كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء .

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٨/ص٨٢).

لكن الإشكال هنا في الآية الثانية: هل هي بيان واستئناف للآية الأولى؟، أو أن لها حكماً مستقلاً عنها؟.

قال ابن فرس: «أما آية الأنفال فلا خلاف أنها نزلت فيما صار من أموال الكفار بإيجاف، وأما الآية الثانية من الحشر فاختلف أهل العلم فيها، فمنهم من أضافها إلى التي قبلها، ومنهم من أضافها إلى آية الأنفال، وأنهما نزلتا بحكمين مختلفين في الغنيمة الموجف عليها، وأن آية الأنفال نسخت آية الحشر»(١).

فالذين جعلوا الآية الثانية تكملة وبياناً للآية التي قبلها، جعلوها بياناً للإجمال الواقع في قوله تعالى: ﴿فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ﴾ الآية؛ لأن الآية التي قبلها اقتصرت على الإعلام بأن أهل الجيْش لا حقّ لهم فيه، ولم تبين مستحقَّه، وأشعر قولُه: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ﴾ أنه مَالٌ لله تعالى، يضعه حيث شاء على يد رسوله ﷺ، فقد بيّن الله له مستحقّيه من غير أهل الجيش، فموقع هذه الآية من التي قبلها موقع عطف بيان، ولذلك فصلت.

قال القرطبي: «وقال قوم -منهم الشافعي-: إن معنى الآيتين واحد»(٢)، وعليه جرى الزمخشري، وحكاه الطاهر ابن عاشور.

قال الزمخشري: «إنّ ما خوّل الله رسوله من أموال بني النضير شيء لم تحصلوه بالقتال والغلبة، ولكن سلطه الله عليهم وعلى ما في أيديهم كما كان يسلط رسله على أعدائهم، فالأمر فيه مفوّض إليه يضعه حيث يشاء، يعني: أنه لا يقسم قسمة الغنائم التي قوتل عليها وأخذت عنوة وقهراً، وذلك أنهم طلبوا القسمة فنَزلت.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن الفرس (ج٣/ص٥٤٢).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٨/ص١٣).

ولم يدخل العاطف على هذه الجملة؛ لأنها بيان للأولى، فهي منها غير أجنبية عنها، بين لرسول الله ﷺ ما يصنع بما أفاء الله عليه، وأمره أن يضعه حيث يضع الخمس من الغنائم مقسوماً على الأقسام الخمسة»[(١)].

قال ابن كثير: «إن قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ﴾ أي: جميع البلدان التي تُفتَح هكذا، فحكمها حكم أموال بني النضير؛ ولهذا قال: ﴿فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ إلى آخرها والتي بعدها، فهذه مصارفُ أموال الفيء ووجوهه»[(٢)].

وكأن ابن جرير لم يرتض هذا القول فقال في قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ الآيات: «وقال آخرون: في هذه الآية بيان قسم المال الذي ذكره الله في الآية التي قبلها، وذلك قوله: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾، وهذا قول كان يقوله بعض المتفقهة من المتأخرين»[(٣)].

ومقتضى هذا القول: أن أموال بني النضير قد صرف خمسها للذين سمى الله في الآية الثانية، ولم يرو أحد أن رسول الله ﷺ خمّسها، بل ثبت ضدُّه كما سبق.

وهذا القول مشكل؛ لأنه يخالف فعل النبي ﷺ، أو تكون أموال بني النضير لها حكم خاص، أو أن هذه الآية ناسخة للآية التي قبلها إن كانت نزلت بعدها بمدة.

---

(١) ينظر: الكشاف (ج٤/ص٥٠٢).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٨/ص٦٥).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٣/ص٢٧٧).

القول الثاني: أن الآية الثانية ابتداء كلام، أي: على الاستئناف الابتدائي، وأنها قصد منها حكم غير الحكم الذي تضمنته الآية التي قبلها.

وحكى الطاهر هذا القول عن جمهور العلماء، ومن هؤلاء مالك، وهو قول الحنفية، فجعلوا مضمون الآية التي قبلها أموالَ بني النضير خاصة، وجعلوا الآية الثانية هذه إخباراً عن حكم الأَفيَاء التي حصلت عند فتح قرىً أخرى بعد غزوة بني النضير، مثل قريظة سنة خمس، وفَدك[(١)] سنة سبع، ونحوهما، فعيّنته هذه الآية للأصناف المذكورة فيها، ولا حق في ذلك لأهل الجيش أيضاً[(٢)].

قال ابن العربي: ((لا خلاف أن الآية الأولى لرسول الله ﷺ خاصة، وفي صحيح مسلم عن عمر قال: كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله ﷺ مما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب، وكانت للنبي ﷺ خاصة، فكان ينفق على أهله نفقة سنة، وما بقي يجعله في الكراع والسلاح عدة في سبيل الله تعالى))[(٣)].

قال القرطبي: ((وهو اختيار حسن؛ لأن فيه تجديد فائدة ومعنى))[(٤)].

---

(١) فدك: قرية بالحجاز، بينها وبين المدينة يومان، وقيل: ثلاثة، وبينها وبين خيبر يومان، وتسمى الآن بالحائط، وهي تعتبر من قرى حائل. ينظر: معجم البلدان (ج٤/ص٢٣٨).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٢٨/ص٨١).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (ج٥/ص١٥١، ح٤٦٧٤).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١٨/ص١٤).

قال ابن العربي في الآية الثانية قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾: «هذا كلام مبتدأ غير الأول لمستحق غير الأول»(١).

قال الطبري: «الصواب من القول في ذلك عندي أن هذه الآية حكمها غير حكم الآية التي قبلها، وذلك أن الآية التي قبلها مال جعله الله ﷻ لرسوله ﷺ خاصة دون غيره، لم يجعل فيه لأحد نصيباً، وبذلك جاء الأثر عن عمر بن الخطاب ؓ»(٢).

قال النحاس: «وأما قول من قال: إن الآية الثانية مبينة للأولى، فغلط؛ لأن الآية الأولى جاء التوقيف أنها نزلت في بني النضر حين أجلوا عن بلادهم بغير حرب، وفيهم نزلت سورة الحشر: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ﴾ [الحشر: ٢]، فجعل الله ﷻ أموالهم للنبي خاصة، فلم يستأثر منها ﷺ، وفرقها في المهاجرين، ولم يعط الأنصار منها شيئاً، إلا رجلين: سهل بن حنيف، وأبا دجانة سماك بن خرشة، ولم يأخذ منها ﷺ إلا ما يكفيه ويكفي أهله، ففي هذا نزلت الآية الأولى.

والآية الثانية لأصناف بعينهم، فقد علم أن ما كان في أصناف بعينهم خلاف ما كان للنبي وحده»(٣).

الترجيح

لا خلاف بين المفسرين في أن موضوع سورة الحشر جاء في خبر غزوة بني النضير، وأن الآيات الواردة فيها آيات بني النضير وإن كان قد دخل فيها بالعموم من قال بقولهم وفعل فعلهم.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٧/ص٢٧٢).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٣/ص٢٧٨).

(٣) ينظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (ج١/ص٧٠٥).

في الآية الأولى يبين الله للمسلمين أن هذه الأموال كان رجوعها إليهم لرعب ألقي في قلوب أعدائهم، دون عمل من الناس، فإنهم لم يتكلفوا سفراً، ولا تجشموا رحلة، ولا صاروا عن حالة إلى غيرها، ولا أنفقوا مالاً، فأعلم الله أن ذلك موجب لاختصاص رسوله ﷺ بذلك الفيء، وأفاد البيان بأن ذلك العمل اليسير من الناس في محاصرتهم لغو لا يقع الاعتداد به في استحقاق سهم، فكان النبي ﷺ مخصوصاً بها[1].

والآيات التي تلت الآية الأولى: بينت من هم أهل الفيء، لكن لم تحدد كم لهم؟ وكيف تصرف؟، لكن جاءت الآثار عن السلف موضحةً ذلك.

فيقال: هل الآية الأولى لها حكم مستقل وهي خاصة للنبي ﷺ؟ أو أن ما بعدها بيان واستئناف لمصارف أموال الفيء؟.

فالجواب: كلا القولين محتمل، وذلك أن العلماء اختلفوا في مصرف الفيء، هل كان ملكاً لرسول الله ﷺ خاصاً به يتصرف فيه كيف يشاء؟، أو لم يكن ملكاً له؟.

وقد ذكر ابن حجر الخلاف في الفتح، وقال: «وذكر عن مالك أنه قال: الفيء والخمس سواء، يجعلان في بيت المال، ويعطي الإمام أقارب النبي ﷺ بحسب اجتهاده.

وفرق الجمهور بين خمس الغنيمة وبين الفيء، فقالوا: الخمس موضوع فيما عينه الله فيه من أصناف المسلمين في آية الخمس من سورة الأنفال، لا يتعدى به إلى غيرهم، وأما الفيء فهو الذي يرجع النظر في مصرفه إلى رأي الإمام بحسب المصلحة.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (ج٧/ص٢٧٢).

وانفرد الشافعي -كما قال ابن المنذر وغيره- بأن الفيء يخمس، وأن أربعة أخماسه للنبي ﷺ، وله خمس الخمس كما في الغنيمة، وأربعة أخماس الخمس لمستحق نظيرها من الغنيمة.

وقال الجمهور: مصرف الفيء كله إلى رسول ﷺ، واحتجوا بقول عمر، فكانت هذه لرسول الله ﷺ خاصة.

وتأول الشافعي قول عمر المذكور بأنه يريد الأخماس الأربعة»[١].

والذى تدل عليه سنته وهديه أنه كان يتصرف فيه بالأمر، فيضعه حيث أمره الله، ويقسمه على من أمر بقسمته عليهم، فلم يكن يتصرف فيه تصرف المالك بشهوته وإرادته، يعطى من أحب، ويمنع من أحب، وإنما كان يتصرف فيه تصرف العبد المأمور ينفذ ما أمره به سيده ومولاه، فيعطى من أمر بإعطائه، ويمنع من أمر بمنعه، وقد صرح رسول الله ﷺ بهذا فقال: «والله إني لا أعطي أحداً ولا أمنعه، إنما أنا قاسم أضع حيث أمرت»[٢]، فكان عطاؤه ومنعه وقسمه بمجرد الأمر، فإن الله سبحانه خيره بين أن يكون عبداً رسولاً وبين أن يكون ملكاً رسولاً، فاختار أن يكون عبداً رسولاً[٣].

قال ابن القيم رحمه الله بعد سوقه للآيات من سورة الحشر: «أخبر سبحانه أن ما أفاء على رسوله بجملته لمن ذكر في هذه الآيات، ولم يخص منه خمسه بالمذكورين، بل عمم وأطلق واستوعب، ويصرف على المصارف الخاصة، وهم أهل الخمس، ثم على المصارف العامة، وهم المهاجرون والأنصار وأتباعهم إلى يوم الدين.

---

(١) ينظر: فتح الباري (ج٦/ص٢٠٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٤/ص٨٥، ح٣١١٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ينظر: زاد المعاد (ج٥/ص٧٦).

فالذي عمل به النبي ﷺ وخلفاؤه الراشدون هو المراد من هذه الآيات.

وفي سنن أبي داود عن عوف بن مالك رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ كان إذا أتاه الفيء قسمه في يومه، فأعطى الآهل حَظَّيْنِ، وأعطى الْعَزَبَ حَظًّا[١].

قال الزهري: قال عمر في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ﴾: هذه لرسول الله ﷺ خاصة، قرى عرينة فدك وكذا وكذا، ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ وللفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم، والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم، والذين جاءوا من بعدهم، فاستوعبت هذه الآية الناس، فلم يبق أحد من المسلمين إلا له فيها حق[٢].

ولذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لم يبق أحد إلا له حق في هذا المال إلا ما ملكت أيمانكم من أرقائكم، فإن عشت -إن شاء الله تعالى- لم أُبق أحداً من المسلمين إلا سيأتيه حقه، حتى الراعي يأتيه حقه منها ولم يعرق فيها جبينه"[٣]. فهؤلاء المسمون في آية الفيء هم المسمون في آية الخمس، ولم يدخل المهاجرون والأنصار وأتباعهم في آية الخمس، لأنهم المستحقون لجملة الفيء))[٤].

---

(١) أخرجه أبو داود في السنن (ج٣/ص٩٧، ح٢٩٥٥) من طريق صفوان بن عمرو، عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير، عن أبيه، عن عوف بن مالك به. وصححه الألباني في صحيح وضعيف سنن أبي داود (ج٦/ص٤٥٣، ح٢٩٥٣).

(٢) أخرجه أبو داود في السنن (ج٣/ص١٠٢، ح ٢٩٦٨) من طريق إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن الزهري، عن عمر به. وصححه الألباني في الإرواء (ج٥/ص٨٣-٨٤).

(٣) أخرجه البيهقي (ج٦/ص٣٤٧، ح ١٣٣٦٠) من طريق سفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن الزهرى، عن مالك بن أوس، عن عمر به. وقال: ((هذا هو المعروف عن عمر رضي الله عنه)). قال الألباني في إرواء الغليل (ج٥/ص٨٣): ((صحيح موقوف)).

(٤) ينظر: زاد المعاد (ج٥/ص٨٥).

المبحث الرابع والعشرون: مشكل المعنى في سورة عبس

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُۥ ﴿٢٣﴾﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «تفسير هذه الآية معضل، وكلمات المفسرين والمتأولين بعضها جَافّ المِنال»(١).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

جاءت ﴿كَلَّا﴾ في القرآن في ثلاثة وثلاثين موضعاً، كلها في النصف الأخير من القرآن.

والمعروف في دلالة ﴿كَلَّا﴾ أنها ردع وزجر وإبطال لقول القائل عن مضمون كلام سابق من متكلّم واحد، أو من كلام يحكى عن متكلم آخر، أو مسموع منه.

والأكثر أن تكون عقب آخر الكلام المبطَل بها، كقوله تعالى: ﴿قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى﴾ [الشعراء: ٦١-٦٢]، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ ٱلَّذِى كَفَرَ بِـَٔايَٰتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا ﴿٧٧﴾ أَطَّلَعَ ٱلْغَيْبَ أَمِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا ﴿٧٨﴾ كَلَّا ۚ سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُۥ مِنَ ٱلْعَذَابِ مَدًّا﴾ [مريم: ٧٧-٧٩].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٦/ص١٦١).

إلا أن بعض مواطن القرآن تأتي ﴿كَلَّا﴾ ولا يظهر معنى الزجر والردع فيها، مثل ﴿كَلَّا﴾ في قوله تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ٨ كَلَّا بَلۡ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ﴾ [الانفطار:٨-٩]، وقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٦ كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلۡفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٖ﴾ [المطففين:٦-٧]، وقوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ١٩ كَلَّا بَلۡ تُحِبُّونَ ٱلۡعَاجِلَةَ﴾ [القيامة:١٩-٢٠][(١)]، وغيرها من الآيات، وهذه الآية من هذا القبيل.

ثم إن بعض المفسرين الذين التزموا أن يكون حرف ﴿كَلَّا﴾ للردع والزجر نجدهم بينوا هذه الآية على هذا المعنى، لكن الطاهر يرى أن كلمات المفسرين والمتأوِلين في بعضها جَافّ المنال، وبعضها جافٍ عن الاستعمال.

يقول الطاهر في تحرير الإشكال: «إن المعروف في ﴿كَلَّا﴾ أنها حرف ردع وزجر عن كلام سابق أو لاحق، وليس فيما تضمنه ما سبقها ولا فيما بعدها ما ظاهره أن يُزجر عنه ولا أن يُبطل، فتعين المصير إلى تأويل مورد ﴿كَلَّا﴾»[(٢)].

ثالثاً: دفع الإشكال

اختلف المفسرون واللغويون في دلالة ﴿كَلَّا﴾، وقد جمع ابن هشام آراءهم فيها مناقشاً إياها، وخلص إلى أنها تستعمل بمعنى الزجر والردع، وهذا هو الأكثر الغالب، وتكون بمعنى (حقاً)، وتكون بمعنى (ألا) الاستفتاحية التي للتنبيه، وتكون حرف جواب بمنْزلة إي ونعم، مستدلاً لكل ذلك باستعمال القرآن الكريم لها[(٣)].

---

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص٢٤٩).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١٦/ص١٦١)، و(ج٣٠/ص١٢٦).

(٣) ينظر: مغني اللبيب (ص٢٤٩).

إذاً الأصل في ﴿كَلَّا﴾ الردع والزجر، وعلى هذا الأصل بنى المفسرون أقوالهم، إلا أنهم تباينوا في المعنى المنفي، والمردوع عنه في هذه الآية:

فمنهم من يجعل الردع متوجهاً إلى البعث والنشور ممّا قد يفهم من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ﴾ [عبس:٢٢]، أي: إذا شاء الله، إذ يومىء إلى أن الكافر ينكر أن ينشره الله، ويعتلّ بأنه لم ينشر أحداً منذ القدم إلى الآن.

قال ابن كثير: «والذي يقع لي في معنى ذلك -والله أعلم- أن المعنى: ﴿ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ﴾ أي: بعثه، ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾ أي: لا يفعله الآن حتى تنقضي المدة، ويفرغ القدر من بني آدم، ممن كتب تعالى له أن سيُوجَدُ منهم، ويخرج إلى الدنيا، وقد أمر به تعالى كوناً وقدراً، فإذا تناهى ذلك عند الله أنشر الله الخلائق، وأعادهم كما بدأهم»(١).

وقال ابن عثيمين: «قوله: ﴿ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ﴾ يعني: أنه لا يعجزه ﷻ أن ينشره، لكن لم يأتِ أمر الله بعد، ولهذا قال: ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾ المعنى: أن الله تعالى لم يقضِ ما أمره، أي ما أمر به كوناً وقدراً، أي: أن الأمر لم يتم لنشر أو لإنشار هذا الميت، بل له موعد منتظر، وفي هذا رد على المكذبين بالبعث الذين يقولون لو كان البعث حقًّا لوجدنا آباءنا الآن، وهذا القول منهم تحدٍّ مكذوب؛ لأن الرسل لم تقل لهم إنكم تبعثون الآن، ولكنهم قالوا لهم إنكم تبعثون جميعاً بعد أن تموتوا جميعاً»(٢).

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج٨/ص٣٢٣).

(٢) ينظر: تفسير جزء عم لابن عثيمين (ص٦٦).

وقال الطاهر: «فالوجه في موقع ﴿كَلَّا﴾ هنا أنه يجوز أن تكون زجراً عما يفهم من قوله: ﴿ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُۥ﴾ المكنى به عن فساد استدلالهم بتأخيره على أنه لا يقع، فيكون الكلام على هذا تأكيداً للإبطال الذي في قوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾﴾ باعتبار معناه الكنائي إن كان صريح معناه غيرَ باطل، فقوله: ﴿إِذَا شَآءَ﴾ مؤذن بأنه الآن لم يشأ، وذلك مؤذن بإبطال أن يقع البعث عندما يسألون وقوعه، أي: أن لا نشاء إنشارهم الآن، وإنما ننشرهم عندما نشاء مِمّا قدرنا أجله عند خلق العالم الأرضي.

وتكون جملة: ﴿لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾ تعليلاً للردع، أي: الإنسان لم يستتم ما أجل الله لبقاء نوعه في هذا العالم من يوم تكوينه، فلذلك لا ينشر الآن، ويكون المراد بالأمر في قوله: ﴿مَآ أَمَرَهُۥ﴾ أمر التكوين، أي: لم يستتم ما صدر به أمر تكوينه حين قيل لآدم: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [الأعراف: ٢٤]»(١).

ومنهم من يجعل الردع متوجهاً إلى شدة كفر الكافر، وتكبره، وتعاظمه عن طاعة ربه، والإقرار بتوحيده، مِمّا يومىء إليه قوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾.

قال ابن جرير الطبري في تفسير الآية السابقة وهي قوله ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴿١٧﴾﴾: «من أي شيء خلق الإنسان الكافر ربه حتى يتكبر ويتعظم عن طاعة ربه، والإقرار بتوحيده، ثم بين جلّ ثناؤه الذي منه خلقه، فقال: ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ أحوالاً، نطفة تارة، ثم عَلَقة أخرى، ثم مُضغة، إلى أن أتت عليه أحواله وهو في رحم أمه، ﴿ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ﴿٢٠﴾﴾...».

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٣٠/ص١٢٧).

ثم قال بعد ذلك: «﴿كَلَّا﴾ ليس الأمر كما يقول هذا الإنسان الكافر، من أنه قد أدى حق الله عليه في نفسه وماله، ﴿لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾ يقول: لم يُؤد ما فُرض عليه من الفرائض لربه عَجَلَّ»[1].

قال البغوي: «﴿كَلَّا﴾ ردًا عليه، أي: ليس كما يقول ويظن هذا الكافر»[2].

قال الزمخشري: «﴿كَلَّا﴾ ردْع للإنسان عما هو عليه، أي: مِمَّا ذكر قبله من شدة كفره واسترساله عليه دون إقلاع، يريد أنه زجر عن مضمون: ﴿مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾»[3].

قال الرازي: «واعلم أن قوله: ﴿كَلَّا﴾ ردع للإنسان عن تكبره وترفعه، أو عن كفره وإصراره على إنكار التوحيد، وعلى إنكاره البعث والحشر والنشر»[4].

قال أبو حيان: «﴿كَلَّا﴾ ردع للإنسان عن ما هو فيه من الكفر والطغيان»[5].

وقال الطاهر: «ومنهم من يجعل الردع متوجهاً إلى ما بعد ﴿كَلَّا﴾ مما يومىء إليه قوله تعالى: ﴿لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾، أي: ليس الأمر كما يقول هذا الإنسان الكافر من أنه قد أدى حق الله الذي نبهه إليه بدعوة الرسل وبإيداع قوة التفكير فيه. ويستروح هذا من كلام روي عن مجاهد،

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٤/ص٢٢٥).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (ج٨/ص٣٣٨).

(٣) ينظر: الكشاف (ج٤/ص٧٠٣).

(٤) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٣١/ص٥٦).

(٥) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج٨/ص٤٢٠).

وهو أقرب؛ لأن ما بعد ﴿كَلَّا﴾ لما كان نفياً ناسب أن يُجعل ﴿كَلَّا﴾ تمهيداً للنفي. فعن مجاهد، قوله: ﴿لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾ قال: "لا يقضي أحد أبداً ما افترِض عليه"[1]»[2].

والذين خالفوا الأصل في ﴿كَلَّا﴾ لم يجعلوا هذه الآية تدل على الردع والزجر.

فقد رأى الكسائي وأبو حاتم ومن وافقهما أن معنى الردع والزجر ليس مستمراً فيها، فزادوا فيها معنى ثانياً يصح عليه أن يوقف دونها ويبتدأ بها، ثم اختلفوا في تعيين ذلك المعنى على ثلاثة أقوال:

أحدها: تكون بمعنى حقاً، قاله الكسائي.

والثاني: قالوا تكون بمعنى ألا الاستفتاحية، قاله أبو حاتم.

والثالث: قالوا تكون حرف جواب بمنْزلة إي ونعم، وحملوا عليه: ﴿كَلَّا وَٱلْقَمَرِ﴾ [المدثر:٣٢]، فقالوا معناه: إي والقمر، قال به النضر بن شميل[3] والفراء[4].

فهؤلاء تأويل الآية على رأيهم ظاهر، أي: أن حقيقة أمر الإنسان أنه لم يوف ما أمربه. أو استفتاح وتنبيه له على حقيقة أمره.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج٢٤/ص٢٢٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج٣٠/ص١٢٧).

(٣) هو النضر بن شميل بن خرشة بن زيد المازني، أبو الحسن المازني، البصري، النحوي، نزيل مرو، وعالمها، مات سنة (٢٠٤هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (ج٩/ص٣٢٨).

(٤) ينظر: مغني اللبيب (ص٢٥٠).

وقد ذكر الطاهر عن الفراء أن ﴿كَلَّا﴾ تكون صلة، أي: حرفاً زائداً للتأكيد، كقولك: كلاَّ ورب الكعبة، وقال: «وهذا وجه لها، ولا يتأتى في هذه الآية»(١).

الترجيح

لا يظهر في آيات سورة عبس أن الإنسان الكافر طلب أن يبعث الناس في الحال، أو أنه زعم أن قد قضى ما أمره الله به من التكاليف، وهذا كله تقديرات ذكرها العلماء في التفسير حتى تناسب الردع والزجر في آية المطلب، مستنبطين ذلك من قوله: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾، وقوله: ﴿ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ﴾. فتأمل ذلك.

وغاية ما في الأمر والمتتبع للمعاني المختلفة التي أدتها (كلا) في جميع استعمالاتها سيتبين له أنها وردت في القرآن على معانٍ عدة يبين دلالتها السياق، فقد تكون حرف ردع وزجر، وقد تكون بمعنى حقًّا، أو للاستفتاح، أو معانٍ أخرى غير ما ذكر؛ لأن الكلمات في اللغة العربية ليس لها معنى ذاتي لا تتجاوزه، بل كثير من الكلمات العربية لها معانٍ تختلف بحسب سياق الكلام.

ففي هذه الآية يقول الله ﷻ: ﴿كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ﴾ فتحتمل أن تكون بمعنى حقاً، أي: حقيقة أمر الإنسان أنه لم يقض ويوف ما أمر به من الطاعات، أو للاستفتاح والتنبيه بأن الإنسان مقصر في طاعة ربه و متكبر عنها.

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٣٠/ص١٢٧).

وخير دليل نسوقه على ذلك ورودها في السياق القرآني العظيم في ثلاثة وثلاثين موضعاً، في خمس عشرة سورة، ليس في النصف الأول من ذلك شيء، وهي في جميع تلك المواضع قد أدت معاني مختلفة غير الردع والزجر، مثل قوله تعالى: ﴿كَلَّا وَٱلْقَمَرِ﴾.

وذكر الرازي: «أن ﴿كَلَّا﴾ ههنا بمعنى حقاً؛ لأنه ليس قبله ولا بعده شيء تكون ﴿كَلَّا﴾ رداً له، وهذا كما قالوه في ﴿كَلَّا وَٱلْقَمَرِ﴾، فإنهم زعموا أنه بمعنى: إي والقمر»[١].

وقال ابن هشام: «وقول أبي حاتم عندي -أي أنها بمعنى ألا الاستفتاحية- أولى؛ لأنه أكثر اطراداً»[٢].

وقد ذكر القرطبي في ﴿كَلَّا﴾ أربعة معان: التحقيق -وهو أن تكون بمعنى حقاً-، والنفي، والتنبيه، وصلة.

ثم نقل عن المهدوي[٣] أنه قال: «﴿كَلَّا﴾ ردع وزجر، وتنبيه، ورد لكلام متقدم، وقد تقع لتحقيق ما بعدها، والتنبيه عليه»[٤].

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٣٢/ص١٩).

(٢) ينظر: مغني اللبيب (ص٢٥٠).

(٣) هو أحمد بن عمار بن أبي العباس المهدوي التميمي، أبو العباس، مقرئ أندلسي أصله من المهدية بالقيروان (ت نحو ٤٤٠هـ). ينظر: البلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة (ص٧)، والأعلام (ج١/ص١٨٤).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١١/ص١٤٩).

أو يجاب بجواب آخر على استشكال الظاهر: أنه لا يشترط في الآيات التي قبل ﴿ كَلَّا ﴾ ذكر الشيء الذي يردع عنه ويزجر ، فوجود ﴿كَلَّا ﴾ في أول الجملة دليل على أن المقصود بالآية الردع والزجر لدلالة الكلام على ذلك، وهذا الذي فهمه المفسرون ووضحوه في تفاسيرهم؛ لأن الأرجح في ﴿كَلَّا ﴾ حملها على الردع؛ لأنه الغالب(١).

قال الرازي عند قوله: ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ﴾ [العلق:٦]: ((فيه وجوه: أحدها أنه ردع وزجر لمن كفر بنعمة الله بطغيانه، وإن لم يذكر لدلالة الكلام))(٢).

أو يقال: إن الله تعجب من كفر الكافر وتكبره، مع أن هذا الإنسان الكافر لم يقض ما أمره به من التَّأمُّلِ في دلائل الله تعالى، والتَّدبُّر في عجائب خلقه.

يقول الرازي: ((إن الإنسان المترفع المتكبر لم يقض ما أمر به من ترك التكبر؛ إذ المعنى: أن ذلك الإنسان الكافر لم يقض ما أمر به من التأمل في دلائل الله، والتدبر في عجائب خلقه))(٣).

(١) ينظر: مغني اللبيب (ص٢٤٩).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٣٢/ص١٩).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٣١/ص٥٦).

المبحث الخامس والعشرون: مشكل المعنى في سورة البينة

وفيه مطلب واحد:

المشكل في قوله تعالى: ﴿ لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ (١) رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً (٢) فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ (٣) وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ (٤) ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «استصعب في كلام المفسرين تحصيل المعنى المستفاد من هذه الآيات الأربع من أول هذه السورة تحصيلاً ينتزع من لفظها ونظمها، فذكر الفخر عن الواحدي في "التفسير البسيط"[١] أنه قال: "هذه الآية من أصعب ما في القرآن نظماً وتفسيراً، وقد تخبط فيها الكبار من العلماء"[٢]»[٣].

---

(١) الواحدي هو: علي بن أحمد النيسابوري، تلميذ أبي إسحاق الثعلبي، توفي في جمادى الآخرة سنة (٤٦٨هـ)، وكان من أبناء السبعين، صاحب التفاسير الثلاثة: البسيط والوسيط والوجيز، وأسباب النُّزول، كلها مطبوعة. ويعتبر كتاب تفسير (البسيط) من أكبر كتبه في التفسير، حقق رسائل علمية في جامعة الإمام محمد بن سعود، وطبع قريباً في خمسة وعشرين مجلداً. ينظر: العبر للذهبي (ج٢/ص٣٤٢)، والبداية والنهاية لابن كثير (ج١٢/ص١١٤).

(٢) ينظر: التفسير البسيط (ج٢٤/ص٢٠٩).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج٣٠/ص٤٦٨)، ومفاتيح الغيب (ج٣٢/ص٣٧).

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن أول من استشكل هذه الآية هو الواحدي -رحمه الله-، ولم يبين وجه الإشكال في الآية، فجاء الرازي من بعده وحرر الإشكال ودفعه، ثم جاء بعد الرازي ابن عاشور وزاد وجهاً آخر في الإشكال، ثم لخص أجوبة العلماء في دفع الإشكال.

وسأكتفي في تحرير الإشكال بما ذكره الرزاي، والطاهر.

ذكر الفخر الرازي بعدما نقل نص استشكال الواحدي أنه لم يلخص كيفية الإشكال فيها، ثم قال: «ووجه الإشكال: أن تقدير الآية: لم يكن الذين كفروا منفكين حتى تأتيهم البينة التي هي مجيء الرسول ﷺ، ثم إنه تعالى لم يذكر أنهم منفكون عن ماذا؟ لكنه معلوم؛ إذ المراد هو الكفر والشرك اللذيْن كانوا عليهما، فصار التقدير: لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم حتى تأتيهم البينة التي هي الرسول ﷺ.

ثم إن كلمة (حتى) لانتهاء الغاية، فهذه الآية تقتضي أنهم صاروا منفكين عن كفرهم عند إتيان الرسول ﷺ، ثم قال بعد ذلك: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾، وهذا يقتضي أن كفرهم قد ازداد عند مجيء الرسول ﷺ، فحينئذ حصل بين الآية الأولى والآية الثانية مناقضة في الظاهر»[1].

وزاد الطاهر ابن عاشور وجهاً آخرا في الإشكال حيث قال: «ومما لم يذكره الفخر من وجه الإشكال: أن المشاهدة دلت على أن الذين كفروا لم ينفكوا عن الكفر في زمن مّا، وأن نصب المضارع بعد ﴿حَتَّىٰ﴾ ينادي على أنه منصوب بـ(أنْ) مضمرة بعد ﴿حَتَّىٰ﴾، فيقتضي أنّ إتيان البينة مستقبل،

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٣٢/ص٣٧).

وذلك لا يستقيم؛ فإن البينة فسرت برسول من اللّه، وإتيانُ الرسول وقع قبل نزول هذه الآيات بسنين، وهم مستمرون على ما هم عليه هؤلاء على كفرهم، وهؤلاء على شركهم»[1].

فيتلخص الإشكال في وجهين:

الوجه الأول: أن المعنى: لم يكن الذين كفروا من الفريقين منفكين عما هم عليه من الكفر حتى يأتيهم الرسول ﷺ، وحتى لانتهاء الغاية فتقتضي أنهم انفكوا عن كفرهم عند إتيان الرسول ﷺ، وهو خلاف الواقع، ويناقضه قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾، فإنه ظاهر في أن كفرهم قد زاد عند ذلك.

الوجه الآخر: أن الله ذكر في هذه الآيات أن الكفار لا ينفكون عن كفرهم إلا بعد مجيء الرسول إليهم، والرسول جاءهم قبل نزول هذه الآيات، ولم يحدثوا إيماناً، فكيف يذكر شيء في المستقبل وهو قد حصل لهم في الماضي.

ثالثاً: دفع الإشكال

إن سر الإشكال في الآية هو الإضمار والحذف في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿١﴾﴾، فقوله: ﴿مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ منفكين عن ماذا؟، وما هو المحذوف والمقدر في الآية؟.

وهذا الإشكال قد انبرى له العلماء بالدفع والإيضاح، واختلفوا في دفع ذلك إلى أقوال سأورد أهمها:

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج٣٠/ص٤٦٨).

القول الأول: تأويل متعلِّق ﴿مُنفَكِّينَ﴾ بـ: منفكين عن الكفر، أي: أنهم لن يتركوا ما هم عليه من الكفر والشرك واليهودية والنصرانية قبل أن تجيء البينة -الرسول ﷺ-.

وقال أصحاب هذا القول: إن الله سبحانه وتعالى حكى ما كان يقوله الكفار: إنهم لن يتركوا ما هم عليه من الكفر والشرك واليهودية والنصرانية قبل مجيء البينة، وهو الرسول ﷺ. ثم قال سبحانه تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ﴾ الخ، يعني: أنهم كانوا يعدون اجتماع الكلمة والاتفاق على الحق إذا جاءهم الرسول، ثم ما فرقهم عن الحق وأقرهم على الكفر إلا مجيئه.

ونظيره في الكلام أن يقول الفقير الفاسق لمن يعظه: لست بمنفك مما أنا فيه حتى يرزقني الله تعالى الغنى، فيرزقه الله ﷻ ذلك فيزداد فسقاً، فيقول واعظه: لم تكن منفكاً عن الفسق حتى توسر، وما غمست رأسك في الفسق إلا بعد اليسار. يذكره ما كان يقوله توبيخاً وإلزاماً.

حكى هذا القول الزمخشري[١]، ونقل هذا القول عنه جماعة من المفسرين، وحسنه الرازي[٢].

فحاصل هذا القول: أن الآية الأولى من باب الحكاية لزعمهم، والآية الأخرى -وهي قوله سبحانه: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ﴾ الخ- إلزام لهم، حكى الله تعالى كلامهم على سبيل التوبيخ والتعجيب.

---

(١) ينظر: الكشاف (ج٤/ص٧٨٨).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٣٢/ص٣٨).

ويتفرع على هذا القول قول آخر: وهو أنهم أولوا ﴿حَتَّىٰ﴾ في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝١﴾ بمعنى (إن) الاتصالية، والتقدير: وإن جاءتهم البينة[(١)].

فالمعنى: لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم وإن جاءتهم البينة.

ويؤخذ على هذا القول ثلاثة مآخذ:

المأخذ الأول: قال الرازي: «إن تفسير لفظة ﴿حَتَّىٰ﴾ بهذا ليس من اللغة في شيء»[(٢)].

المأخذ الثاني: أنه يتعقب على هذا القول أنهم لم يكونوا منفكين عن كفرهم في وقت من الأوقات حتى وقت أن تأتيهم البينة، لكن الواقع يخالف ذلك حيث شاهدنا من آمن بالبينة -وهو محمد ﷺ- بعد مجيئها من المشركين وأهل الكتاب.

قال شيخ الإسلام: «هذا كلام باطل؛ لأنه لما بعث فقد آمن به خلق كثير منهم، ولم يتفرقوا كلهم عن الإيمان به»[(٣)].

المأخذ الثالث: أن معنى الآية لا يستقيم مع ما بعدها من الآيات. أي: لم يكن الذين كفروا منفكين عن كفرهم وإن جاءتهم البينة ... وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءتهم البينة.

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٣٢/ص٣٨)، وروح المعاني (ج٣٠/ص٢٠٣)، والتحرير والتنوير (ج٣٠/ص٤٧١).

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٣٢/ص٣٨).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (ج١٦/ص٥٠٢).

القول الثاني: تأويل متعلّق ﴿مُنفَكِّينَ﴾ بـ: عن الشهادة للرسول ﷺ بالصدق قبل بعثته.

فالمعنى: لم يكونوا منفكين عن ذكر الرسول ﷺ بالمناقب والفضائل إلى أن أتاهم، فحينئذ تفرقوا. أي: فلما بعث حسدوه وجحدوه، وهو كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾ [البقرة:٨٩]، وعلى هذا فيكون قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ أنهم ما كانوا يسيئون القول في محمد ﷺ حتى بعث، فإنهم كانوا يسمونه بالأمين، فلما بعث عادوه وأساءوا القول فيه[1].

لكن في هذا القول مأخذان:

المأخذ الأول: أن هذه الآية في خطاب المشركين وأهل الكتاب، ومن المعلوم أن المشركين ليس عندهم علم ولا إرهاصات في نبوة محمد ﷺ ولا في مبعثه كما كان عند أهل الكتاب.

فإن قال قائل: إنهم كانوا يسمونه بالأمين قبل بعثته، فيقال: إن هذا ليس بدليل على أنهم يؤمنون بنبوته، وأنهم يعتقدون أنه سيرسل من عند الله، لكن يعتبرونه رجلاً من العرب تماثل بالأخلاق الحسنة وترك سفاسفها.

يقول شيخ الإسلام: «لو كان المراد أنهم كانوا متفقين على تصديق الرسول حتى بعث لزم أن يكونوا كلهم كانوا يعرفونه قبل إرساله إليهم، وأنهم كلهم بعد إرساله تفرقوا واختلفوا، وكلاهما باطل، فكثير منهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني، ولم يكونوا يعرفون ما في الكتب من بعثه ومن أمور أخر»[2].

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٣٢/ص٣٨)، وروح المعاني (ج٣٠/ص٢٠٣).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (ج١٦/ص٥٠٢).

المأخذ الثاني: لو قدرنا المتعلق في ﴿مُنفَكِّينَ﴾ بـ:منفكين عن مناقب الرسول لكان في الآية تكرار، أي: لم يكونوا منفكين عن البينة حتى تأتيهم البينة، أي: لم يكن الذين كفروا منفكين عن ذكر محمد بالمناقب والفضائل حتى يأتيهم محمد رسول الله ﷺ، وهذا ينبغي أن يصان عنه كلام الله.

القول الثالث: تأويل متعلَّق ﴿مُنفَكِّينَ﴾ بـ:عن الدنيا.

فيكون المعنى: لم يكونوا لينفصلوا وينفكوا عن الدنيا ويبلغوا نهاية أعمارهم فيموتوا حتى تأتيهم البينة[1].

قال ابن عطية: ((ويتجه في معنى الآية قول ثالث بارع المعنى، وذلك أن يكون المراد: لم يكن هؤلاء القوم منفكين من أمر الله تعالى وقدرته ونظره لهم، حتى يبعث إليهم رسولاً منذراً تقوم عليهم به الحجة، وتتم على من آمن النعمة، فكأنه قال: ما كانوا ليتركوا سدى، ولهذا المعنى نظائر في كتاب الله تعالى))[2].

ورجحه ابن جزي، وقال: ((وهو الأظهر عندي أن المعنى: لم يكونوا لينفصلوا من الدنيا حتى بعث الله لهم سيدنا محمداً ﷺ، فقامت عليهم الحجة، لأنهم لو انفصلت الدنيا دون بعثه لقالوا: ربنا لولا أَرسلت إلينا رسولاً، فلما بعث الله لم يبق لهم عذر ولا حجة، فـ﴿مُنفَكِّينَ﴾ على هذا كقولك: لا تبرح أو لا تزول حتى يكون كذا))[3].

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج٢٠/ص١٤١)، وتفسير البحر المحيط (ج٨/ص٤٩٥)، واللباب في علوم الكتاب (ج٢٠/ص٤٣٥)، وفتح القدير (ج٥/ص٦٧٣).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٥/ص٤٧٩).

(٣) ينظر: التسهيل (ج٢/ص٥٩٦).

فيكون قوله ﴿ مُنفَكِّينَ ﴾ بمعنى: متروكين، لا بمعنى: تاركين، أي: لم يكونوا جميعاً متروكين على ما هم عليه من الكفر والشرك حتى تأتيهم البينة، على معنى قوله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾ [القيامة:٣٦]، وقوله: ﴿ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴾ [العنكبوت:٢]، أي: لن يتركوا.

ولشيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- قول في ذلك نسوقه لشموله، وهو ضمن كلامه على هذه السورة في مجموع الفتاوى، قال: في معنى قوله تعالى: لم يكن هؤلاء وهؤلاء منفكين ثلاثة أقوال، ذكرها غير واحد من المفسرين:

هل المراد: لم يكونوا منفكين عن الكفر؟.

أو: هل لم يكونوا مكذبين بمحمد حتى بعث، فلم يكونوا منفكين من محمد والتصديق بنبوته حتى بعث؟.

أو المراد: أنهم لم يكونوا متروكين حتى يرسل إليهم رسول».

وناقش تلك الأقوال وردها كلها ثم قال: «فقوله: ﴿ لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴾ أي: لم يكونوا متروكين باختيار أنفسهم يفعلون ما يهوونه لا حجر عليهم، كما أن المنفك لا حجر عليه، وهو لم يقل: مفكوكين، بل قال: ﴿ مُنفَكِّينَ ﴾، وهذا أحسن»، إلى أن قال: «والمقصود أنهم لم يكونوا متروكين لا يؤمرون ولا ينهون ولا ترسل إليهم رسل.

والمعنى: أن الله لا يخليهم ولا يتركهم، فهو لا يفكهم حتى يبعث إليهم رسولاً، وهذا كقوله: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾، لا يؤمر، ولا ينهى، أي: أيظن أن هذا يكون؟ هذا ما لا يكون ألبتة، بل لا بد أن يؤمر وينهى»(١).

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج١٦/ص٤٩٥).

الترجيح

إن المتأمل في ظاهر الآية يجد أن الآية تبين حال الذين كفروا من الفريقين إلى وقت إتيان الرسول ﷺ بقوله ﷻ: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ﴾ أي: أنهم لم يؤمنوا في وقت من الأوقات إلا بعد ما جاءتهم البينة، فبقوا على ما هم عليه من الديانة حتى أتتهم البينة، ولم تتعرض الآية الأولى عن موقفهم بعد إتيان البينة، لكن الله سبحانه تعالى بينه بقوله: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ﴿٤﴾﴾، أي: وما تفرقوا إلا بعد مجيء البينة، ففريق عرف الحق، وآمن وفريق عرف الحق وعاند وكفر به[1].

فهي لا تحكي قول المخالفين من أهل الكتاب والمشركين على سبيل التوبيخ والتعجيب، مثل ما ذهب إليه الزمخشري والرازي والطاهر ابن عاشور.

ولم تتضمن مدحهم مطلقاً كما ظن من ظن أن معناها: أنهم لم ينتهوا ولم يؤمنوا حتى يتبين لهم الحق.

ولا تتضمن ذمهم مطلقاً كما ظن من ظن أنهم لما جاءهم الرسول تفرقوا واختلفوا بعد ما كانوا متفقين على التصديق به، فلما جاءهم خالفوا ذلك.

بل الآيات في سورة البينة تحكي عن واقع الحال، وهو أنه لا بد من إرسال الرسول إليهم بالبينات مبشراً ومنذراً، فيؤمن به البعض ويكفر البعض، فهي تتضمن مدح من آمن منهم بالرسول ﷺ، وذم من لم يؤمن به،

---

(١) ينظر: روح المعاني (ج٣٠/ص٢٠٤)

فهي كما قال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَٰكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة:٢٥٣].

وقال الله عن الذين كفروا بعد ما جاءهم الحق وعرفوا البينة: ﴿وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة:٨٩].

فالذين كفروا لم يكن الله ليتركهم حتى يبعث إليهم الرسول بالآيات البينات، فهذا معنى قوله: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴿١﴾﴾، فلما جاءتهم البينة فمنهم من آمن ومنهم من كفر.

فتبين من ذلك كله أن الأصح في ﴿مُنفَكِّينَ﴾ معنى: متروكين، وبه يزول الإشكال الذي أورده الواحدي، وهذا الذي مال إليه شيخ الإسلام[1]، وهو حاصل كلام المفسرين كما جاء في القول الثالث.

يقول الرازي: «إن الله تعالى حكم على الكفار أنهم ما كانوا منفكين عن كفرهم إلى وقت مجيء الرسول، وكلمة ﴿حَتَّىٰ﴾ تقتضي أن يكون الحال بعد ذلك بخلاف ما كان قبل ذلك، والأمر هكذا كان؛ لأن ذلك المجموع ما بقوا على الكفر، بل تفرقوا، فمنهم من صار مؤمناً ومنهم من صار كافراً،

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج١٦/ص٤٨٢) وما بعدها، فقد أطال النفس في توضيح ودفع الإشكال.

ولما لم يبق حال أولئك الجمع بعد مجيء الرسول كما كان قبل مجيئه، وهذا ما يدل عليه لفظ ﴿حَتَّىٰ﴾»(١).

يقول ابن عثيمين في الآية: «أخبر الله في هذه الآية أنه لا يمكن أن ينفك هؤلاء الكفار من أهل الكتاب والمشركين حتى تأتيهم البينة، فلما جاءتهم البينة هل انفكوا عن دينهم- كفرهم وشركهم-؟ الجواب: قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾، يعني: لما جاءتهم البينة اختلفوا، منهم من آمن، ومنهم من كفر، فمن النصارى من آمن، مثل: النجاشي ملك الحبشة، ومن اليهود من آمن أيضاً، مثل: عبدالله بن سلام رضي الله عنه، فمنهم من آمن، ومنهم من كفر، فمن علم الله منه أنه يريد الخير، ويريد الدين لله آمن ووفق للإيمان، ومن لم يكن كذلك وفق للكفر، كذلك أيضاً من المشركين من آمن، وما أكثر المشركين من قريش الذين آمنوا، فصار الناس قبل بعثة الرسول -عليه الصلاة والسلام- لم يزالوا على ما هم عليه من الكفر حتى جاءتهم البينة، ثم لما جاءتهم البينة تفرقوا واختلفوا، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥]»(٢).

أما الإشكال الآخر: وهو أن الله ذكر في هذه الآيات أن الكفار لا ينفكون عن كفرهم إلا بعد مجيء الرسول إليهم، والرسول جاءهم قبل نزول هذه الآيات ولم يحدثوا إيماناً، فكيف يذكر شيء في المستقبل وهو قد حصل لهم في الماضي.

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٣٢/ص٣٨).

(٢) ينظر: تفسير جزء (عم) (ص٢٨٢).

فيقال في الجواب عن هذا الإشكال: إن من تأمل القول الراجح تبين له دفع هذا الإشكال.

لكن من العلماء من دفع هذا الإشكال بأن ﴿حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ لفظه لفظ المستقبل، ومعناه الماضي[(١)].

قال مجاهد وغيره: «أوقع المستقبل موقع الماضي في ﴿تَأْتِيَهُمُ﴾؛ لأن باقي الشريعة وعُظمها لم يرد بعد»[(٢)].

وذكر الرازي في قوله: ﴿حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ أي: حتى أتتهم، فاللفظ لفظ المضارع ومعناه الماضي، وهو كقوله تعالى: ﴿مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾ [البقرة:١٠٢]، أي: ما تلت، والمعنى: أنهم ما كانوا منفكين عن ذكر مناقبه، ثم لما جاءهم محمد تفرقوا فيه، وقال كل واحد فيه قولاً آخر ردياً، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾[(٣)].

واعترض شيخ الإسلام على هذا التوجيه، وجعل الفعل المضارع باقياً على أصله من غير تأويل إلى الماضي. يقول شيخ الإسلام: «إن قول من قال: لم يكن المشركين وأهل الكتاب تاركين لمعرفة محمد ولذكره، ولم يكونوا متفرقين فيه، بل متفقين على الإيمان به حتى جاءتهم البينة، فتركوا الإيمان به وتفرقوا، فإن هذا غير مراد قطعاً.

---

(١) ينظر: زاد المسير (ج٩/ص١٩٦).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج٥/ص٤٧٩)، وتفسير البحر المحيط (ج٨/ص٤٩٤)، ومجموع الفتاوى (ج١٦/ص٤٨٤).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب (ج٣٢/ص٢٣٨).

ومما يبين ذلك قوله: ﴿حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾، ولم يقل: "حتى أتتهم"، وأولئك لما لم يفهموا معنى الآية، ظنوا أن الموضع موضع الماضي، وأن المراد: ما انفكوا عما كانوا عليه إما من كفر وإما من إيمان حتى أتتهم البينة، فلما قيل: ﴿حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ أشكل عليهم، وقال بعضهم: لما تأتهم كلها.

وأما على المعنى الصحيح فالموضع موضع المضارع، كقوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عمران:١٧٩]، فإن المراد: ما كانوا مفكوكين متروكين حتى تأتيهم البينة»[١].

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (ج١٦/ص٥٠٦).

الفصل الثاني: مشكل اللغة

وفيه ثلاثة عشر مبحثا:

المبحث الأول: مشكل اللغة في سورة االفاتحة.

المبحث الثاني: مشكل اللغة في سورة البقرة.

المبحث الثالث: مشكل اللغة في سورة آل عمران.

المبحث الرابع: مشكل اللغة في سورة المائدة.

المبحث الخامس: مشكل اللغة في سورة الأنعام.

المبحث السادس: مشكل اللغة في سورة الأنفال.

المبحث السابع: مشكل اللغة في سورة يونس.

المبحث الثامن: مشكل اللغة في سورة النمل.

المبحث التاسع: مشكل اللغة في سورة الزخرف.

المبحث العاشر: مشكل اللغة في سورة الجاثية.

المبحث الحادي عشر: مشكل اللغة في سورة النجم.

المبحث الثاني عشر: مشكل اللغة في سورة الواقعة.

المبحث الثالث عشر: مشكل اللغة في سورة الحديد.

المبحث الأول: مشكل اللغة في سورة الفاتحة

وفيه مطلب واحد: المشكل في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾

أولاً: نص الإشكال

قال الطاهر: «قد شاع ورود إشكال على وجه إرداف وصفه الرحمن بوصفه بالرحيم، مع أن شأن أهل البلاغة إذا أجروا وصفين في معنى واحد على موصوف في مقام الكمال أن يرتقوا من الأعم إلى الأخص، ومن القوي إلى الأقوى، كقولهم: شجاع باسل، وجواد فياض، وعالم نحرير، وخطيب مصقع، وشاعر مفلق»[(١)].

ثانياً: تحرير محل الإشكال

إن الله سمى نفسه ووصفها بأنه ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، وهما اسمان من أسمائه الحسنى، ووصفان لله تعالى، مشتقان من الرحمة على وجه المبالغة، والرحمن أشد مبالغة من الرحيم؛ لأن الرحمن: ذو الرحمة الشاملة لجميع الخلائق في الدنيا، وللمؤمنين في الآخرة، والرحيم: ذو الرحمة للمؤمنين يوم القيامة، وعلى هذا أكثر العلماء، وقد تقرر أن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، وفي كلام ابن جرير ما يفهم منه حكاية الاتفاق على هذا، وفي تفسير بعض السلف ما يدل عليه، كما قاله ابن كثير[(٢)].

---

(١) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص١٧٢).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (ج١/ص١٣٣)، وتفسير ابن كثير (ج١/ص١٢٦)، وفتح القدير (ج١/ص٢٣).

وذهب جمهور العلماء إلى أن "الرحمن" مشتق من الرحمة، مبني على المبالغة، ومعناه: ذو الرحمة الذي لا نظير له فيها، فلذلك لا يثنى ولا يجمع كما يثنى "الرحيم" ويجمع(١).

ومن زعم أن (الرحمن) غير مشتق، وأن العرب لا تعرف الرحمن، مستدلاً بقولهم الذي حكاه الله عنهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان: ٦٠] حتى رد الله عليهم ذلك بقوله: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]، فهو زعم باطل؛ لأن إنكارهم هذا إنما هو جُحود وعناد وتعنت في كفرهم؛ فإنه قد وجد في أشعارهم في الجاهلية تسمية الله تعالى بالرحمن.

قال ابن جرير: «وقد أنشد لبعض الجاهلية الجُهَّال:

ألا ضَرَبَتْ تلك الفتاةُ هجِينَها ... ألا قَضَبَ الرحمنُ رَبي يمينها(٢)

وقول الشاعر الجاهلي:

عَجِلْتُمْ عَلَيْنَا عَجْلَتَيْنَا عَلَيْكُمُ ... وَمَا يَشَإِ الرحْمَنُ يَعْقِدْ وَيُطْلِقِ(٣)

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١/ص١٠٤).

(٢) هذا البيت للشاعر الجاهلي الشنفرى الأزدي. وقد روي أن الشنفرى كان ممن آمن بالرحمن، وذكره في شعره، ولكن هذا البيت يشك في صحته، ولم ينقله الثقات. ينظر: الاشتقاق (ص٥٨).

(٣) ينسب هذا البيت لسلامة بن جَندلٍ السَّعْدي، ينظر: ديوانه (ص١٩). وهذا البيت يعضد البيت السابق المشكوك في صحته.

قال ابن الحصار[1]: «ومما يدل على الاشتقاق ما أخرجه الترمذي وصححه، عن عبد الرحمن بن عوف، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «قال الله ﷻ: أنا الرحمن، خلقت الرحم، وشققت لها اسماً من اسمي، فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته»[2]، وهذا نص على الاشتقاق، فلا معنى للمخالفة والشقاق، وإنكار العرب له لجهلهم بالله، وبما وجب له»[3].

قال ابن عطية: «الرحمن صفة مبالغة من الرحمة، ومعناها: أنه انتهى إلى غاية الرحمة، كما يدل على الانتهاء سكران وغضبان، وهي صفة تختص بالله، ولا تطلق على البشر، وهي أبلغ من فعيل، وفعيل أبلغ من فاعل؛ لأن راحماً يقال لمن رحم ولو مرة واحدة، ورحيم يقال لمن كثر منه ذلك، والرحمن النهاية في الرحمة»[4].

إذاً لا خلاف بين أهل اللغة في أن الوصفين دالان على المبالغة في صفة الرحمة، أي: تمكنها وتعلقها بكثير من المرحومين، وإنما الخلاف في طريقة استفادة المبالغة منهما.

ولذا استشكل جملة من المفسرين[5] تقديم ما هو أبلغ من الوصفين على ما هو دونه، والقياس الترقي من الأعم إلى الأخص، كقولهم: فلانٌ عالمٌ نحرير، وشجاع باسل، وجواد فياض[6].

---

(١) هو علي بن محمد بن محمد، أبو الحسن الخزرجي الفاسي، مات سنة (٦١١هـ). ينظر: الوافي بالوفيات (ج٢٢/ص١٣١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (ج٨/٦، ح٥٩٨٨).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١/ص١٠٤).

(٤) ينظر: المحرر الوجيز (ج١/ص٥٧).

(٥) كالزمخشري، وابن عادل، ونقله الزركشي عن بعض أئمة البلاغة.

(٦) ينظر: الكشاف (ج١/ص٥١).

فقد ذكر الزركشي: أن ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ جاء متقدماً على ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾، ولو كان أبلغ لكان متأخراً عنه؛ لأنهم في كلامهم إنما يخرجون من الأدنى إلى الأعلى، فيقولون: فقيه عالم، وشجاع باسل، وجواد فياض، ولا يعكسون هذا لفساد المعنى؛ لأنه لو تقدم الأبلغ لكان الثاني داخلاً تحته، فلم يكن لذكره معنى(١).

ونقل الطاهر عن الجمهور: أن ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ أبلغ من ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ بناءً على أن زيادة المبنى تؤذن بزيادة المعنى.

وقال: «وإلى ذلك مال جمهور المحققين، فقد شاع ورود إشكال على وجه إرداف وصفه ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ بوصفه بـ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾، مع أن شأن أهل البلاغة إذا أجروا وصفين في معنى واحد على موصوف في مقام الكمال أن يرتقوا من الأعم إلى الأخص، ومن القوي إلى الأقوى، كقولهم: شجاع باسل، وجواد فياض ...»(٢).

ثالثاً: دفع الإشكال

قبل أن ندفع الإشكال يجب على كل مؤمن بأسماء الله وصفاته أن يعلم أن أسمائه كلها حسنى، قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، أي: بالغة في الحسن غايته، ولا يوجد في أ سماء الله ما يكون فيه النقص، لا حقيقة ولا فرضاً، فكلّ أسماء الله تعالى ليس فيها نقصٌ بوجه من الوجوه.

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٢/ص٥٠٥).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص١٧٢).

قال ابن القيم: «إن الرب أسماؤه كلها حسنى، ليس فيها اسم سوء، وأوصافه كلها كمال، ليس فيها صفة نقص، وأفعاله كلها حكمة، ليس فيها فعل خالٍ عن الحكمة والمصلحة، وله المثل الأعلى في السماوات والأرض، وهو العزيز الحكيم، موصوف بصفة الكمال، مذكور بنعوت الجلال، منَزه عن الشبيه والمثال، ومنَزه عما يضاد صفات كماله»[(١)].

ثم إن المبالغة في الكلام: أن يذكر المتكلم وصفاً، فيزيد فيه حتى يكون أبلغ في المعنى الذي قصده.

وهي ضربان: مبالغة بالوصف بأن يخرج إلى حد الاستحالة، ومنه قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور: ٣٥]، وقوله: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠].

ومبالغة بالصيغة: وصيغ المبالغة فَعْلاَن كـ(الرحمن)، وفَعِيل كـ(الرحيم)، وفَعَّال كـ(التواب)، وفَعُول كـ(غفور)[(٢)]، وهذا الذي نقصده في الآية.

وأيضاً ينبغي أن ننبه إلى مسألة مهمة، وهي لب الإشكال في الآية، وهي: أن كثيراً من المفسرين بنوا إشكالهم على قاعدة بلاغية، وهي الترقي في الوصفية من الأدنى إلى الأعلى، ومن الأعم إلى الأخص.

فيقال لهم: هذا حسن، وهو الأصل في صفات المخلوقين، وذلك لأنها تتفاوت في المرتبة والفعل، لكن هذا القول لا ينطبق في صفات الخالق التي هي كمال فوق كمال.

---

(١) ينظر: طريق الهجرتين (ج١/ص١٩٥).

(٢) ينظر: الإتقان في علوم القرآن (ج٢/ص٢٥٣).

فقد ذكر الشيخ ابن عثيمين في القواعد المثلى: «القاعدة الأولى: أسماء الله تعالى كلها حسنى».

ثم قال: «والحسن في أسماء الله تعالى يكون باعتبار كل اسم على انفراده، ويكون باعتبار جمعه إلى غيره، كالعزيز الحكيم، والرحمن الرحيم، فيحصل بجمع الاسم إلى الآخر كمال فوق كمال»(١).

وأيضاً: أقول على حسب قاعدة قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]: فكما أن لله ذاتاً لا تشبه ذوات المخلوقين، فله صفات لا تشبه صفات المخلوقين، وإن القول في الصفات كالقول في الذات.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «القول في صفات الله كالقول في ذاته، فالله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فلذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات»(٢).

فبعد أن تقرر هذا وآمنا به ننظر في وجه الإشكال في الآية، وأن لا يوصف الرحيم بالنقص لأن الرحمن أبلغ منها، لكن الذي يقصد من ذلك كله أن تسمية الله جل جلاله (بالرحمن) أنه اسم ووصف شامل وعام لكل ما تتضمنه الرحمة بخلاف (الرحيم) فإن العلماء قالوا إن وصف الله بالرحيم

---

(١) ينظر: القواعد المثلى (ص٧).

(٢) ينظر: الرسالة التدمرية (ص٢٠).

إنما هو وصف خاص يكون أثره على المؤمنين ولا يفيد ما يفيد اسم (الرحمن) الذي وسع كل شيء، ولأن الرحمن هو ذو الرحمة الشاملة لجميع الخلائق في الدنيا، وللمؤمنين في الآخرة، و الرحيم ذو الرحمة للمؤمنين يوم القيامة، لأن راحماً يقال لمن رحم ولو مرة واحدة، ورحيم يقال لمن كثر منه ذلك، والرحمن النهاية في الرحمة[1].

فمن أجل ذلك اختلف العلماء في السر البلاغي في الآية من وصف الله بالرحيم، بعد ما وصفه بالرحمن، مع أنه تضمن ذلك وزيادة.

فقد اختلف أهل العلم في ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ هل هما بمعنى واحد؟، أو مختلفين؟.

فذهب بعضهم إلى أنهما بمعنى واحد، كـ"ندمان، ونديم"، ثم اختلف هؤلاء على قولين:

فمنهم من قال: يدلان على معنى واحد، والعطف من باب التوكيد اللفظي[2].

واستدلوا بحديث: «رحمن الدنيا والآخرة، ورحيمهما، تعطي من تشاء، وتمنع من تشاء، ارحمني رحمة تغنيني بها عن رحمة مَن سواك»، وحديث: «اللهم كاشف الغم، مفرج الهم، مجيب دعوة المضطرين إذا دعوك، رحمن الدنيا والآخرة، ورحيمهما، فارحمني في حاجتي هذه بقضائها ونجاحها، رحمةً تغنيني بها عن رحمة من سواك».

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز (ج١/ص٥٧).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج١/ص١٤٨).

لكنَّ هاتين الروايتين ضعيفتان[١].

قال الزركشي: ((ومن قال: إنهما بمعنى واحد، فهو قول فاسد؛ لأنه لو كان كذلك لتساويا في التقديم والتأخير، وهو ممتنع))[٢].

قال الطاهر: ((ينسب إلى قطرب أن "الرحمن" و"الرحيم" يدلان على معنى واحد من الصفة المشبهة، فهما متساويان، وجعل الجمع بينهما في الآية من قبيل التوكيد اللفظي، ومال إليه الزجاج)). ثم قال: ((وهو وجه ضعيف؛ إذ التوكيد خلاف الأصل، والتأسيس خير من التأكيد، والمقام هنا بعيد عن مقتضى التوكيد)) ثم قال: ((وقد ذُكِرَت وجوهٌ في الجمع بين الصفتين ليست بمقنعة))[٣].

---

(١) الحديث الأول: أخرجه الطبراني (ج٢٠/ص١٥٤، ح٣٢٣) من طريق نصر بن مرزوق العمري، عن وهب الله بن راشد، عن يونس بن يزيد، عن الزهري، عن ابن المسيب، عن معاذ به. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج١٠/ص١٨٦): ((فيه نصر بن مرزوق، ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات، إلا أن سعيد بن المسيب لم يسمع من معاذ)).

والثاني: أخرجه الحاكم في المستدرك (ج١/ص٥١٥، ح١٨٩٨) من طريق محمد بن أحمد بن بالويه، عن إبراهيم بن عبد الله بن مسلم،عن حجاج بن المنهال، عن عبد الله بن عمر النميري، عن يونس بن يزيد الأيلي، عن الحكم بن عبد الله الأيلي، عن القاسم بن محمد، عن عائشة به، وهذا حديث صحيح غير أنهما لم يحتجا بالحكم بن عبد الله الأيلي. وقد حكم عليه الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب (ح١١٤٣) بالوضع.

وجاء عن أنس ﷺ: ((رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما، تعطيهما من تشاء، وتمنع منهما من تشاء، ارحمني رحمة تغنيني بها عن رحمة من سواك)). حسنه الألباني في صحيح الترغيب (ح١٨٢١).

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٢/ص٥٠٦).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص١٧٢).

ومنهم من قال: لما تسمى مسيلمة -لعنه الله- بـ"الرحمن"، قال الله تعالى لنفسه: "الرحمن الرحيم" فلما تسمى غيره تعالى بالرحمن، جيء بلفظ الرحيم ليقطع التوهم بذلك، فإنه لا يوصف بالرحمن الرحيم إلا الله تعالى(١).

قال ابن عادل: «وهذا ضعيف جداً، فإن تسميته بذلك غير معتد بها ألبتة، وأيضاً فإن ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ نزلت قبل ظهور أمر مسيلمة(٢).

ومنهم من قال: إنهما مختلفتان بالمعنى، ثم اختلفوا في سبب تقديم ﴿الرَّحْمَٰنِ﴾ على ﴿الرَّحِيمِ﴾ إلى أقوال:

القول الأول: ليتناول الوصفان منها ما عظم وما دق.

قال الزمخشري: «فإن قلت: فَلِمَ قدم ما هو أبلغ من الوصفين على ما هو دونه، والقياس الترقي من الأدنى إلى الأعلى، كقولهم: فلان عالم نحرير وشجاع باسل؟.

قلت لما قال: ﴿الرَّحْمَٰنِ﴾ فتناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها، أردفه بـ﴿الرَّحِيمِ﴾ كالتتمة والرديف؛ ليتناول ما دق منها»(٣).

وضعف هذا القول الزركشي، وقال: «إن "الرحمن" علم لا صفة، وهو قول ابن مالك، وأجاب الواحدي في البسيط بأنه لما كان "الرحمن" كالعلم -إذ لا يوصف به إلا الله- قدم؛ لأن حكم الأعلام وغيرها من المعارف أن يبدأ بها، ثم يتبع الأنكر»(٤).

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص١٢٦).

(٢) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (ج١/ص١٤٨).

(٣) ينظر: الكشاف (ج١/ص٥١).

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٢/ص٥٠٦).

القول الثاني: أن اسم (الرحمن) متعلق بذاته، ولا يجوز أن يطلق على غيره، وهذا من باب عطف النعت على النعت، وقدم النعت الأول لأنه خاص بذات الله، وعلى هذا فيكون اسم الله الذي لم يسم به أحد غيره، ووصفه أولاً بالرحمن الذي منع من التسمية به لغيره أولى بالتقديم من غيره من الأسماء المشتركة.

قال الطبري: ((وكانَ لله -جلَّ ذكره- أسماءٌ قد حرَّم على خلقه أن يتسمَّوا بها، خَصَّ بها نفسه دونهم، وذلك مثلُ "الله" و"الرحمن" و"الخالق"، وأسماءٌ أباحَ لهم أن يُسمِّيَ بعضهم بعضًا بها، وذلك: كـ"الرحيم" و"السميع" و"البصير" و"الكريم"، وما أشبه ذلك من الأسماء، فكان الواجب أن تقدَّم أسماؤه التي هي له خاصة دون جميع خلقه؛ ليعرف السامعُ ذلك مَن تَوجَّه إليه الحمد والتمجيدُ، ثم يُتبع ذلك بأسمائه التي قد تسمى بها غيره، بعد علم المخاطب أو السامع من توجَّه إليه ما يتلو ذلك من المعاني))[1].

وقال: ((فـ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ واقع مواقع نعوت الأسماء اللواتي هنّ توابعُها، بعد تقدم الأسماء عليها، فهذا وجه تقديم اسم الله الذي هو "الله" على اسمه الذي هو"الرحمن"، واسمه الذي هو"الرحمن" على اسمه الذي هو "الرحيم")).

قال أحمد شاكر معلقاً على هذا القول: ((هذا الاحتجاج من أجود ما قيل، ودقته تدل على حسن نظر أبي جعفر فيما يعرض له، وتفسيره كله شاهد على ذلك))[2].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (ج١/ص١٣٣).

(٢) ينظر: حاشية تفسير الطبري (ج١/ص١٣٣).

قال ابن كثير: ((الحاصل أن من أسمائه تعالى ما يسمى به غيره، ومنها ما لا يسمى به غيره، كاسم "الله" و"الرحمن" و"الخالق" و"الرزاق" ونحو ذلك؛ فلهذا بدأ باسم "الله"، ووصفه بـ"الرحمن"؛ لأنه أخص وأعرف من "الرحيم"؛ ولأن التسمية أولاً إنما تكون بأشرف الأسماء، فلهذا ابتدأ بالأخص فالأخص))(١).

وقال الطاهر: ((إن تقديم ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ على ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ لأن الصيغة الدالة على الاتصاف الذاتي أولى بالتقديم في التوصيف من الصفة الدالة على كثرة متعلقاتها))(٢).

القول الثالث: العكس، فجعلوا: ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ أشد مبالغة من ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾؛ لأنه أكد به، والتأكيد لا يكون إلا أقوى من المؤكَّد.

ويرد على هذا القول في ما ذكر أول الكلام في دفع الإشكال، وهو أن صفاته ليست كصفات المخلوقين، ونفى ابن كثير أن يكون هذا من باب التوكيد(٣).

القول الرابع: أن (الرحمن الرحيم) بينهما عموم وخصوص نسبي.

فـ(الرحمن) أعم من جهة وأخص من جهة، و(الرحيم) أخص من جهة وأعم من جهة أخرى.

أما خصوص (الرحمن) فمن حيث لا يسمى به إلا الله تعالى، وأما عمومه فمن حيث إنه يشمل جميع الموجودات من طريق الخلق والرزق والنفع،

---

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص١٢٦).

(٢) ينظر: التحرير والتنوير (ج١/ص١٧٢).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (ج١/ص١٢٦).

وأما عموم (الرحيم) فاشتراك تسمية الخلق به، وأما خصوصه فرجوعه إلى اللطف بالمؤمنين والتوفيق لهم خاصة.[١]

قال القرطبي: «فـ"الرحمن" خاص الاسم، عام الفعل، و"الرحيم" عام الاسم، خاص الفعل، وحكى هذا القول عن الجمهور»[٢].

فقدم ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ لأنه خاص بذاته ولم يسم به أحد غيره، ولأنها عامة لكل الخلق، وأما ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ فيطلق على غيره تعالى، وأما صفة خصوصه فلأن رحمته في الآخرة لا تشمل إلا المؤمن.

القول الخامس: إن جهة المبالغة فيهما مختلفة، فالمبالغة الأولى من حيث الصفة، والثاني من حيث الفعل.

قال أبو حيان: «الذي يظهر أن جهة المبالغة مختلفة، فلذلك جمع بينهما، فلا يكون من باب التوكيد، فمبالغة فعلان مثل غضبان وسكران من حيث الامتلاء والغلبة، ومبالغة فعيل من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة، ولذلك لا يتعدى فعلان ويتعدى فعيل»[٣].

فقدم ما هو وصف على ما هو فعل؛ لأنه سبحانه وتعالى اتصف بالرحمة الواسعة، ثم فعلها ووصل أثر الرحمة إلى المرحومين من خلقه.

فـ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ أي: ذو الرحمة الواسعة؛ ولهذا جاء على وزن "فَعْلان" الذي يدل على السعة.

---

(١) ينظر: كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي (ص٤٦٧).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (ج١/ص١٠٥).

(٣) ينظر: تفسير البحر المحيط (ج١/ص٣١).

و﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ أي: الموصل للرحمة لمن يشاء من عباده؛ ولهذا جاءت على وزن "فعيل" الدال على وقوع الفعل، وإيصال الرحمة إلى المرحوم.

قال ابن القيم: «وأما الجمع بين ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ ففيه معنى هو أحسن من المعاني المذكورة، وهو أن ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ دال على الصفة القائمة به سبحانه، و ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ دال على تعلقها بالمرحوم، فكان الأول للوصف والثاني للفعل، فالأول دال أن الرحمة صفته، والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته.

وإذا أردت فهم هذا فتأمل قوله: ﴿وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [الأحزاب:٤٣]، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة:١١٧]، ولم يجيء قط "رحمن بهم"، فعلم أن الرحمن هو الموصوف بالرحمة، ورحيم هو الراحم برحمته»، ثم قال: «وهذه نكتة لا تكاد تجدها في كتاب»[1].

وقال ابن عثيمين في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾: «﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ صفة للفظ الجلالة، و﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ صفة أخرى، و﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ هو ذو الرحمة الواسعة؛ و﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ هو ذو الرحمة الواصلة؛ فـ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ وصفه، و ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ فعله؛ ولو أنه جيء بـ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ وحده، أو بـ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ وحده لشمل الوصف والفعل، لكن إذا اقترنا فُسِّر ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ بالوصف، و﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ بالفعل»[2].

وقال الزركشي في البرهان: «التحقيق أن صيغ المبالغة قسمان:

أحدهما: ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل.

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد (ج١/ص٢٨).

(٢) ينظر: تفسير الفاتحة والبقرة لابن عثيمين (ج١/ص١١).

والثاني: ما تحصل المبالغة فيه بحسب تعدد المفعولات، ولا شك أن تعددها لا يوجب للفعل زيادة؛ إذ الفعل الواحد قد يقع على جماعة متعددين، وعلى هذا القسم تنْزل صفاته تعالى، ويرتفع الإشكال»[١].

فالمقصود أن المبالغة في زيادة الفعل مثل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾، وهو أن أثر اسم الرحمن على المخلوقين لا يقتصر على أنه يرحم لا غير، بل إن هذه الصفة تلزم الرفق والعطف وغير ذلك مما تتضمنه صفة الرحمة، ثم وصف نفسه بـ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾، والمبالغة فيها من حيث كثرة أفراد المرحومين الذين شملتهم صفة الرحمة، فتكرار الرحمة على الخلق ووقوعها على من يَئِس وقنط منها كل ذلك بسبب أن رحمته وسعت كل شيء، وأنه غالب لا يعجزه شيء، فلذلك قدم ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ على ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾.

فقدم ما هو وصف على ما هو فعل؛ لأنه سبحانه وتعالى اتصف بالرحمة الواسعة، ثم فعلها، ووصل أثر الرحمة إلى المرحومين من خلقه.

الترجيح

إن الأقوال السابقة كلها أقوال تتعاضد، وإن ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ صفتان ثابتتان لله ﷻ قد وصف بهما نفسه، وفيهما من المبالغة ما فيهما، سواء أكانت هذه أَمْ تلك، فالمهم أن تلك الصيغتين في كل منهما مبالغة، وقدم ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ على ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ لحكم وأسرار علمنا منها ما علمنا، وجهلنا منها ما جهلنا، وعندما ذكر ابن عطية شيئاً من هذه الأقوال ذكر أنها كلها أقوال تتعاضد[٢]

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن (ج٢/ص٥٠٥).

(٢) ينظر: المحرر الوجيز (ج١/ص٥٧).

فهرس الموضوعات

تم بحمد الله